El efecto sofístico

Barbara Cassin

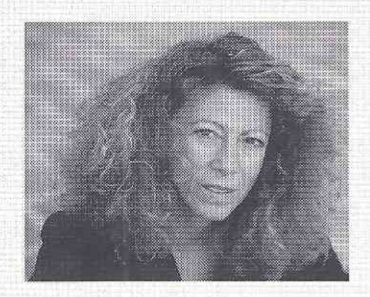
fce

FILOSOFÍA

EL EFECTO SOFÍSTICO

BARBARA CASSIN

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:



Barbara Cassin (París, 1947) es filósofa y filóloga doctorada en las universidades de Lille y la Sorbona, y actualmente es directora de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique de París. Se ha dedicado fundamentalmente a las obras de los sofistas, de Parménides y de Aristóteles, para poner de relieve la relación entre la retórica y la ontología en la textualidad antigua y, asimismo, en la perspectiva de las recuperaciones contemporáneas de la relación entre la práctica de la filosofía y el lenguaje.

Entre sus obras, cabe mencionar: *Le plaisir de parler* (1986), *La décision du sens* (con Michel Narcy, 1989), *Aristote et le logos* (1997), *Voir Héléne en toute femme: d'Homére a Lacan* (2000). También ha dirigido la edición de *Positions de la sophistique* (1986), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (1992) y el monumental *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* (2004).

El Fondo de Cultura Económica ha publicado *Googléame. La segunda misión de los Estados Unidos* (2008).

Sección de Obras de Filosofía

EL EFECTO SOFÍSTICO

Traducción de
Horacio Pons

Revisión y transliteración
de términos griegos
Hernán Martignone

BARBARA CASSIN

EL EFECTO SOFÍSTICO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Perú - Venezuela

Primera edición en francés, 1995
Primera edición en español, 2008

Cassin, Barbara
El efecto sofístico. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008.
376 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Horacio Pons
ISBN 978-950-557-757-6

1. Filosofía Sofista. I. Horacio Pons, trad. II. Título
CDD 183.1

Diseño de tapa: Juan Balaguer

Título original: *L'effet sophistique*
ISBN de la edición original: 2-07-073023-9

ISBN: 978-950-557-757-6

Esta obra ha sido publicada con el Programa de Apoyo a la Publicación Victoria Ocampo, del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros.

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

Nota de la autora para la presente edición 9
Presentación. La sofística, hecho de historia, efecto de estructura 11

Primera parte

De la ontología a la logología

I. *La ontología como obra maestra sofística:* Sobre el no ser o sobre la naturaleza 27
Tratado contra poema 27
Que no es: crítica de la *krisis* 29
Las regulaciones filosóficas del lenguaje 46
Es incomunicable: ¿behaviorismo o logología? 55

II. *Retórica y logología: el* Encomio de Helena 63
El gran dinasta 63
Helena o la lógica del decir eficaz 72
¿Se puede ser presocrático de otra manera? Sobre la interpretación heideggeriana de la sofística 79

Segunda parte

De lo físico a lo político

III. *El vínculo retórico* 103
Una lógica política 103
La paradoja del consenso 104
Ortodoxia y creación de valores: el elogio 107

Ética o retórica: el mito de Protágoras 131
Logos, khrémata, temporalidad 143

IV. *Lo uno y lo múltiple en el consenso* 157
La ciudad como *performance*: producir la *homónoia* a través del *logos* e integrando la *stasis* 157
Platón: el cuerpo social o el sentido de la jerarquía 160
Aristóteles: el picnic o la artimaña de la democracia . . . 163
Ontología y política: la Grecia de Arendt y la de Heidegger 170

Tercera parte

De la filosofía a la literatura

V. *Homonimia y significante: las dos posiciones de la sofística* 199
Del sentido sin referencia (ficción), y del significante sin sentido (homonimia) 199
Sofisma y chiste en Freud 203
Lacan y la sofística: *Aun*, aún Helena 217

VI. *Retórica y ficción* 233
El valor de la retórica: de Platón a Perelman 235
El acta de nacimiento de la segunda sofística: Filóstrato 263
Lógicas de la ficción 289

Conclusiones 341
Referencias bibliográficas 345
Anexo. Índice de la edición original 351
Glosario de los principales términos griegos utilizados 357
Índice de nombres 369

NOTA DE LA AUTORA PARA LA PRESENTE EDICIÓN*

Esta edición es una versión considerablemente abreviada, por razones editoriales evidentes, de *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995 (694 páginas). Ante todo, eliminé el conjunto de los textos de apoyo, tomados de la primera y la segunda sofísticas, que había tenido que retraducir o, a menudo, traducir por primera vez al francés: el estado de los corpus no es el mismo en las diferentes lenguas, y tiene muy poco sentido traducir una traducción. Escogí luego las partes indispensables para la demostración de conjunto, cuyo objetivo es mostrar –en eso radica el "efecto" sofístico– cómo se pasa de la ontología a la logología, de lo físico a lo político, de la filosofía a la literatura, y cómo se anudan de ese modo la Antigüedad y la Modernidad (Heidegger o Arendt, Freud y Lacan, Nietzsche, Perelman). Cercené, por lo tanto, las secuencias que no hacían sino corroborar o diversificar (Eurípides, Antifonte, Quintiliano, Galeno), pero me pareció necesario, para conservar una huella de la amplitud del recorrido, instructiva como tal, presentar como anexo el índice original.

B. C.

* En la presente edición, la transliteración de los términos griegos al español se ha realizado sin la representación de las cantidades vocálicas del griego. Asimismo, se han colocado los acentos de acuerdo a las normas del español, por lo que el lector deberá pensar en dichas normas para pronunciar correctamente los vocablos sin tilde. [N. del E.]

PRESENTACIÓN
LA SOFÍSTICA, HECHO DE HISTORIA, EFECTO DE ESTRUCTURA

EFECTO DE OBJETO Y EFECTO DEL OBJETO: EL ARTEFACTO PLATÓNICO

"PARÍS es la ciudad más hermosa del mundo; mi calle es la calle más hermosa de París; mi casa es la casa más hermosa de la calle; mi cuarto es el cuarto más hermoso de la casa; yo soy el hombre más hermoso del cuarto; por lo tanto, yo soy el hombre más hermoso del mundo."

Y esto, además:

> —Cuando yo uso una palabra –dice Humpty Dumpty en tono bastante despectivo–, esa palabra significa exactamente lo que yo decidí que signifique... Ni más ni menos.
>
> —La cuestión –responde Alicia– es saber si usted puede hacer que una palabra signifique un montón de cosas diferentes.
>
> —La cuestión –replica Humpty Dumpty– es saber quién manda. Eso es todo.

El sorites de Cyrano de Bergerac en lo concerniente a las frases y el diálogo detrás del espejo entre Alicia y Humpty Dumpty en lo concerniente a las palabras constituyen explícitamente para André Lalande, según lo señala en el prefacio a la quinta edición, los dos blancos de su siempre vigente *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*.[1] Frente a la "originalidad de Sócrates", que se eleva por

[1] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1947 [trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966].

encima de la razón constituida en nombre de la razón constituyente, Lalande destaca sin dudarlo la originalidad negativa de quienes descienden "por debajo de las normas adquiridas" y se apartan de ellas "por perversión o esnobismo", y le atribuye los rasgos compuestos (cito en forma incompleta) de Eróstrato y de Calígula, de "los conquistadores gloriosos o [...] los criminales célebres", del gongorismo, "de la doctrina de Gorgias o de los Hermanos del Libre Espíritu" y, en suma, de todos aquellos que hacen como ese "sabio de gran mérito, y muy parisino", que le "decía, hace unos cuarenta años: 'Cuando leo en algún lado Entrada prohibida, entro justamente por ahí'".

La sofística es el movimiento de pensamiento que, en la aurora presocrática de la filosofía, sedujo y escandalizó a toda Grecia. Hegel califica a los primeros sofistas, en la Atenas de Pericles, de "maestros de Grecia": en vez de meditar sobre el ser como los eleatas, o sobre la naturaleza como los físicos de Jonia, deciden ser educadores profesionales, extranjeros itinerantes que comercian con su sabiduría, su cultura, sus competencias, tal cual lo hacen las hetairas con sus encantos. Son, al mismo tiempo, hombres de poder que saben cómo persuadir a los jueces, volcar la opinión de una asamblea, llevar a buen puerto una embajada, dar sus leyes a una nueva ciudad, instruir en la democracia; en síntesis, hacer obra política. De manera que la sofística no es sólo la piedra que rompe los escaparates de la regulación filosófica del lenguaje; o, de serlo, habrá que revalorizar singularmente el sentido, el interés, el impacto de la rotura.

La honestidad del propio Lalande puede muy bien servir de trampolín. "Sofística, sustantivo. A. Conjunto de las doctrinas o, más exactamente, actitud intelectual de los principales sofistas griegos (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, etc.). B. (nombre común) Se dice de una filosofía de razonamiento verbal, sin solidez ni seriedad." Sentido A/sentido B. He aquí a la sofística desmembrada entre dos definiciones.

La primera hace de ella o, mejor, de los sofistas griegos del siglo v antes de nuestra era, un hecho de historia intelectual; perso-

nalidades fuertes, que constituyen algo semejante a un "movimiento", caracterizado por una actitud de pensamiento que hoy, de Mario Untersteiner a Jacqueline de Romilly,[2] se califica de manera cada vez más positiva de relativista, progresista, atenta a los fenómenos y al mundo humano, incluso humanista. Para los conocedores, una bella Antigüedad entre otras: con los milesios, los pitagóricos, los abderitas y luego los socráticos, los megáricos, los cínicos, los escépticos, un elemento griego lateral que es menester integrar mejor a la tradición que nos construye.

Sin embargo, el hecho de escoger la sofística como objeto de investigación no supone –no en principio, no sólo– un celo de anticuario por textos mal conocidos, sobre los cuales hay mucho que hacer tanto filológica como históricamente. Tampoco participa, al mismo tiempo, de un interés por el margen constituido por esos textos casi borrados, un interés que haga del margen un nicho, para autorizar con ello un *pathos* militante a favor de pensadores malditos, contra las exclusividades y la exclusión. No propongo aquí una "rehabilitación", y mucho menos una de esas rehabilitaciones fundadas de manera circular en las mejoras y los perfeccionamientos que permiten introducir en el marco persistente de la más tradicional de las historias.

En sustancia, la singularidad de la sofística consiste en ser ya, como hecho de historia, un efecto de estructura: la práctica real de quienes se llamaron y a quienes se llamó "sofistas" sirve para designar en filosofía una de las modalidades posibles del no filosofar. La definición B, que no dejaremos de glosar, resulta tan magistral como enigmática para designar en forma intemporal la sofística, no común, como "una filosofía de *razonamiento* verbal, sin solidez ni seriedad".

[2] Mario Untersteiner (comp.), *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1949-1962; versión francesa, *Les Sophistes*, trad. de Alonso Tordesillas, 2 vols., París, J. Vrin, 1993; Jacqueline de Romilly, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Péricles*, París, Éditions de Fallois, 1988 [trad. esp.: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997].

Hecho de historia, efecto de estructura: el punto de sutura, que constituye el objeto sofístico, es un artefacto platónico, el producto de los diálogos. La esencia del artefacto radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo. A partir de la observación del Extranjero en el *Sofista* (231 a), ambos se asemejan "como el lobo se asemeja al perro, el más salvaje al más domesticado". Con la salvedad de que sólo con el juego de los casos gramaticales comprendemos que la semejanza es "el más escurridizo de los géneros", pues en el intercambio de réplicas entre Teeteto y Sócrates, aunque de ordinario apenas se advierta, en verdad el dativo pone al sofista en posición de perro y al filósofo, por ende, en posición de lobo. Se parecen tanto que, aunque echemos mano a ambos, cada vez que creemos aferrar a uno, nos topamos con el otro: la mayéutica catártica de Sócrates, su práctica de la refutación, dependen ya de la *genei gennaia sophistiké* (231 b: al traducir la expresión como "la auténtica y verdaderamente noble sofística", se ignora la insistencia que arraiga el emparejamiento); a la inversa, cuando al final del diálogo se trata de recapitular todas las dicotomías, resulta que la última arborescencia nos entrega del mismo lado, frente al demagogo, el doblete "¿sabio o sofista?" (268 b10); y sólo una tesis arranca la decisión: "pero hemos planteado", dice Teeteto, "que él no sabe". Lo cierto es que el "sofista", "imitador del sabio", es un parónimo de éste, ni más ni menos que el propio "filósofo".

Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se ocupa del ser y, en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. E incluso en el plano literario, porque las figuras de su estilo no son otra cosa

que las ampulosidades de un vacío enciclopédico. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad, es preciso condenarla como seudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de filosofía.

De tal modo, y desde luego es esto lo que aflora en el *Sofista* para turbar su estricta organización, el artefacto es a su turno un productor de filosofía. Si el sofista es el otro del filósofo, a quien la filosofía no deja de expulsar de su campo, es porque, sin lugar a dudas, el filósofo (no) se define a su vez (sino) por ser el otro del sofista, otro que la sofística empuja sin cesar a sus trincheras. La filosofía es hija del asombro y "todos los hombres desean naturalmente saber". Sin embargo, "quienes se plantean si es menester o no honrar a los dioses y amar a sus padres sólo necesitan una buena corrección, y quienes se preguntan si la nieve es blanca no tienen más que mirar" (Aristóteles, *Tópicos*, I, 105 a5-7). El sofista (Protágoras acerca de los dioses; Antifonte acerca de la familia; Gorgias acerca de lo que es y lo que percibimos) exagera: siempre hace una pregunta de más, siempre extrae una consecuencia de más. Esta insolencia logra poner la filosofía literalmente fuera de sí, obliga al amor a la sabiduría a traspasar los límites que él mismo se asigna y a realizar una serie de gestos que se suponen ajenos a su índole: blandir un palo. La sofística es efectivamente un operador de delimitación de la filosofía.

Acaso el término *efecto* esté en condiciones de resumir esta percepción filosófico sofística ("filosofistizar", propone Novalis en los fragmentos logológicos). Efecto, por un lado, porque la sofística es un artefacto, un efecto de filosofía. Pero efecto, también, porque la sofística, ficción de la filosofía, genera de contragolpe un choque sobre la filosofía y no deja de hacerle efecto.

Constitución-exclusión

La cuestión de los sofistas históricos está evidentemente ligada, a nuestro juicio, a los problemas de la transmisión. Diels y Kranz, y

luego Untersteiner,[3] reunieron los fragmentos de los primeros sofistas. De esos grandes conjuntos se desprende la exigüidad del corpus auténtico, es decir, atribuible *expressis verbis* a uno de ellos. Por eso escogí en forma metódica el rodeo frontal, por decirlo así: debatirme ante todo con los dos únicos corpus de cierta importancia, en el sentido físico del término, de sofistas presocráticos llegados hasta nosotros, el de Gorgias, por un lado, el de Antifonte, por otro, y mantener en suspenso, en reserva, los otros puntos de partida. Pues el interés de tener los textos en mano, el interés de los textos en su consistencia, estriba en que ante ellos ningún prejuicio puede resistir mucho tiempo.

Como la mayoría de los fragmentos originales están insertos en testimonios o interpretaciones tendientes a descalificarlos, la reconstitución de las tesis y las doctrinas supone una paleontología de la perversión, tanto con respecto a la filología como a la exégesis. Un ejemplo: de Protágoras, que según se dice fue el primero de los sofistas, sólo contamos, en resumidas cuentas, con dos frases. Pero la más célebre de ellas, que suele traducirse así: "El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son" (= 80 B1 D. K.), tiene por contexto de transmisión o interpretación, de manera paradigmática, nada menos que, entre otros, el *Teeteto* de Platón y el libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles. Así, el diálogo entre Sócrates y Teeteto acredita para siempre el sentido relativista y subjetivista de la proposición de Protágoras: si para cada uno la verdad se reduce a la opinión que traduce su sensación, según ese criterio Protágoras habría hecho igualmente bien en

[3] Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 6ª ed., Berlín, Weidmann, 1956 (en lo sucesivo, D. K.); versiones francesas: *Les Sophistes: fragments et témoignages*, trad. de Jean-Paul Dumont, París, PUF, 1969, y *Les Présocratiques*, ed. de Jean-Paul Dumont con la colaboración de Daniel Delattre y Jean-Louis Poirier, París, Gallimard, 1989, pp. 981-1178. Más completo: M. Untersteiner (comp.), *op. cit.* [En español puede hacerse referencia a *Los filósofos presocráticos*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan *et al.*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1978-1980. (N. del T.)]

decir que "la medida de todas las cosas es el cerdo o el cinocéfalo" (161 c4 y ss.).

A su vez, Aristóteles refuta a quienes pretenden, con Protágoras, que "todos los fenómenos son verdaderos" y creen poder negarse de tal forma a someterse al principio de no contradicción: lo que hacen es simplemente confundir, como Heráclito, el pensamiento con la sensación y la sensación con la alteración (5, 1009 b12 y ss.). Por eso, Aristóteles no se conforma con reducir la sofística a la sombra, nociva, que la filosofía lleva en su seno: elabora una verdadera estrategia de exclusión. Pues el sofista, si persevera en su presunta fenomenología, se condena al mutismo, y si pese a ello pretende hablar, lo hace entonces *logou kharin*, "para no decir nada" o "por el placer de hablar": ruido con la boca, y nada más. Al hacer que exigencia de no contradicción y exigencia de significación sean equivalentes, Aristóteles logra marginar a los refractarios y relegarlos, "plantas que hablan", a los confines no sólo de la filosofía sino de la humanidad.

La tensión entre filosofía y sofística llega a su punto culminante con la lucha por una legislación ética del sentido, contra una constitución estética de éste como efecto de sentido, practicada por la sofística ("la frontera entre bien y mal se borra, eso es la sofística", decía Nietzsche).[4] A nosotros nos toca comprender cómo se reproduce ante nuestros ojos el gesto de la *Metafísica*: sentido, consenso, exclusión; tal es exactamente la estructura de lo que Karl-Otto Apel denomina "a priori de la comunidad de comunicación". La cuestión fundamental para aquel que, creyendo venir luego de Wittgenstein y Peirce, viene en primer lugar y ante todo después de Aristóteles, es "la condición de posibilidad del discurso sensato o de la argumentación sensata".[5] La misma problematización del concepto de fundamentación última, la misma re-

[4] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: automne 1887-mars 1888*, trad. de Pierre Klossowski y Henri-Alexis Baatsch, en *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 13, París, Gallimard, 1976, pp. 343 y ss. [trad. esp.: *Fragmentos postumos*, vol. 4, *1885-1889*, Madrid, Tecnos, 2006].

[5] Karl-Otto Apel, entrevista publicada en *Concordia*, 10, 1986, p. 3.

solución de la aporía mediante un paso atrás que sirve para regresar a las condiciones trascendentales del lenguaje humano, la misma estrategia de la prueba (hace falta un adversario, Popper o Protágoras, a quien refutar mostrándole que "las reglas del juego del lenguaje trascendental" son tales que él "ya siempre ha reconocido implícitamente su validez")[6] y, para terminar y sobre todo, la misma exclusión del mal otro radical que, si persiste en negar esa "metainstitución de todas las instituciones humanas posibles", llámesela juego del lenguaje o decisión del sentido, debe pagarlo con "la pérdida de la identidad de sí como agente sensato, en el suicidio"[7] o la "paranoia autista". En resumen, las plantas de Aristóteles van hoy a la morgue o al asilo. Pero el punto litigioso de esta exclusión sigue vigente: al hacer filosófica y éticamente inaudible todo una parte del decir, se confunden alteridad y nada.

Así, de una manera u otra, el *logos* sofístico queda siempre puesto en relación con lo mismo que procura eludir o destruir: el ser y la palabra del ser, idéntica o adecuada. Para intentar comprender la sofística, es preciso al menos aceptar considerar, más allá de las oposiciones entre filosofía y retórica, sentido y sinsentido, sus prestaciones discursivas como otras tantas tomas de posición sagaces contra la ontología: la sofística como finta de lo metafísico y alternativa, desde los presocráticos, al gran linaje de la filosofía.

Primera y segunda sofísticas

Cuestión de *logos*, entonces. Para cierta generación de filósofos franceses que es la mía, esa palabra no pertenecería en principio al griego sino al idioma heideggeriano: la sofística obliga a una explicación con la concepción heideggeriana del *logos*, y tal vez de la lengua.

[6] Karl-Otto Apel, "La question d'une fondation ultime de la raison", trad. de S. Foisy y J. Poulain, en *Critique*, octubre de 1981, p. 899, n. 15.
[7] *Ibid.*, p. 926.

En lo concerniente, ante todo, al simple hecho de interesarse por los sofistas anteriores a Platón como los presocráticos que en efecto son. Pues lo que se trastorna con ello no es la reseña histórica sino el historial de nuestra percepción de Grecia. Para Heidegger, todos los presocráticos, incluidos Anaximandro o Heráclito, y también Protágoras, se comprenden siempre como decisivamente parmenídeos. Y con el Parménides de Heidegger, la mañana griega instala en el corazón de la *alétheia* una copertenencia entre el ser, el decir y el pensar que constituye el espacio mismo de lo que, por los siglos de los siglos, se llamará "ontología".

Ahora bien, textos en mano, mi primera conmoción filosófica sería el hecho de que la sofística fue, en todos los sentidos, *refractaria* a esa percepción realmente grandiosa. En el *Tratado del no ser* de Gorgias, algunas décadas después del *Poema*, la cuestión es una relación muy distinta entre el ser y el decir. Gorgias pone de manifiesto que el poema también es, ante todo –sépalo o no y quiéralo o no–, una *performance* discursiva: lejos de estar encargado de decir una donación originaria, algún "es" o "hay", produce realmente su objeto, aun en la sintaxis de sus frases y por ella. De manera radicalmente crítica con respecto a la ontología, el ser no es lo develado por la palabra sino lo creado por el discurso, "efecto" del poema, así como el héroe "Ulises" es un efecto de la *Odisea*. Si la filosofía quiere reducir la sofística al silencio, es sin duda porque, a la inversa, la sofística produce la filosofía como un hecho de lenguaje. Propongo denominar *logología*, con un término tomado de Novalis, esta percepción de la ontología como discurso, esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él. Era posible, por lo tanto, ser presocrático de otra manera.

En este punto interviene Antifonte: las obras del sofista orador nos permiten comprender qué tipo de mundo crea el *logos*. La primera constatación de *Acerca de la verdad* no es que "es", sino que "se ciudadaniza". La naturaleza (que los papiros denominan "aquello a lo cual no se escapa", la *alétheia*, justamente) ya no es entonces más que el resurgimiento de lo privado en el seno de lo

público, ello mismo comprendido como un acuerdo de discurso, exactamente como, para el orador de las *Tetralogías*, lo verdadero nunca es otra cosa que un giro resurgente de lo verosímil. Una Grecia donde el vínculo retórico, *performance* tras *performance*, constituye lo político, es una Grecia muy distinta de aquella en que la instancia de lo político está sometida al Ser (la *polis* como polo del *pelein*, antigua palabra para *einai*, dice con claridad Heidegger), a lo Verdadero o al Bien. Lo político griego, y acaso lo político a secas, debe entonces instruirse como impacto de lo logológico y ya no situarse bajo el influjo de la ontología.

Además, el gesto aristotélico tiene consecuencias más embarazosas y atormentadas de lo que parece. Pues crea dos tipos de exterioridad, otras dos maneras de hablar, una posible y otra imposible. La manera imposible ("una planta que habla", dice Aristóteles), sin embargo muy real, consiste en hablar sin significar, al proferir sonidos sin consideración por el sentido, sonidos que no tienen un solo sentido y que, en consecuencia, carecen de sentido. El significante sin sentido tiene un nombre: homonimia, y esto define para Aristóteles (pero asimismo para Humpty Dumpty y para Lalande) el uso sofístico del *logos*. Es preciso, por lo tanto, volver a partir de la homonimia y reflexionar mal que bien sobre la relación entre sofisma y significante, lo cual no puede dejar de conducir, y siempre con imprudencia, a una confrontación con los conceptos de la lingüística y el psicoanálisis, maneras, hoy, de "hablar por hablar".

La otra exterioridad también es considerable. Como la decisión del sentido se toma para bloquear la transitividad entre el ser y el decir, abre y regulariza la posibilidad de decir cosas que tengan un sentido, sin decir empero cosas existentes: "hirco ciervo" esta vez, como paradigma, ya no del significante sin sentido, sino del sentido sin referencia. Se apreciará la violencia de la reducción posible: sí, quienes no son fenomenólogos ontólogos siempre pueden contar historias, escribir novelas. La sofística queda relegada a lo extra filosófico por excelencia, la literatura. Sólo a partir de esta ficcionalización de la logología puede comprenderse la rela-

ción entre lo que Filóstrato, y la comunidad erudita tras él, llaman la primera y la segunda sofísticas. La primera (la única conocida) es la sofística presocrática de Gorgias o Antifonte, de la que los filósofos hablan. La "segunda" es la del Imperio Romano de los siglos II y III de nuestra era, un inmenso corpus grecolatino, entre los triunfos de la retórica escolar y la eflorescencia de los nuevos géneros (incluido el más novedoso, por ser el más inclasificable, de todos los nuevos géneros: la novela): autores y textos que no pertenecen al mundo de los filósofos y que, sea cual fuere la causa (aristotélica), ciertos literatos, y hoy en día en su mayor parte literatos anglosajones, traducen y ponen en perspectiva, con la salvedad, a menudo perturbadora para esa perspectiva, de que la segunda sofística es, si se le da crédito a Filóstrato, tan antigua como la primera.

Para volver a poner sobre el tapete esas divisiones, he elegido dos hilos conductores. Ante todo, explorar algunos momentos claves en que las posiciones respectivas de la filosofía, la retórica y la sofística se introducen o sufren un desplazamiento: ¿quién imita a quién, quién roba a otro, quién lo designa, quién constituye la ley, para Platón y Aristóteles, para Cicerón y Quintiliano, para Elio Arístides, para Filóstrato? Donde este último señala el apogeo de la sofística, que subyuga a la retórica y la filosofía, pero medidas con la vara del hirco ciervo, apartadas todas de las funciones de lo real. En segundo lugar, decidí seguir la elaboración de la noción de "ficción", en contraste con las de "mito" e "historia". La ficción –y entonces se profundiza la diferencia con la poesía, o en todo caso con la *Dichtung*–, remate de la logología postaristotélica, da acceso a una estética no aristotélica, que debe rastrearse a través de algunos textos sintomáticos de Luciano, Filóstrato, Longo. En las descripciones de los cuadros de esa galería napolitana sobre la que nadie puede decir si existió y si Filóstrato la recorrió, o en la *ékphrasis* que constituye el prólogo y la matriz de *Dafnis y Cloe*, se advierte que ya no se trata de imitar a la naturaleza y mostrar el fenómeno en su ser, con ayuda de las metáforas y con la *Poética* de Aristóteles como metro patrón. Las cosas descriptas sólo existen

como construcción geometral de las palabras y los relatos, en una imitación de segundo grado, imitación de obras que imitan, imitación de cultura: ya no hacer ver el ser mediante un discurso, sino dejar oír un discurso a través de un palimpsesto.

Una historia sofística de la filosofía

En consecuencia, no podría tratarse aquí de una historia histórica de la filosofía. No han de encontrarse en lo que sigue las informaciones serenas y exhaustivas que permitan saber de una vez por todas qué es la sofística, ni qué fueron uno por uno los sofistas: sea este proceder posible o no para cualquier objeto, creo en todo caso, y por razones inherentes a la propia sofística, que no constituye el tratamiento más idóneo de ésta. Se trata antes bien de un recorrido filosófico y literario, que se deja solicitar por un aspecto de las cosas que sale francamente de nuestros hábitos (pero que, una vez que se lo ha notado, sabe obnubilarnos como ellos), un recorrido en el que nos atribuimos el derecho de detenernos, a lo largo del camino del tiempo, para recoger textos, a veces frases, que pertenecen a un linaje distinto del que va de Parménides, Platón y Aristóteles a Heidegger, Perelman o Habermas, y que entran entonces en resonancia. Para permitir con ello, a buen seguro, percibir el carácter de artefacto de la frontera entre racional e irracional, y quizá reorganizar el cosmos de la filosofía a partir de un punto de vista más completo, más contemporáneo o mucho más atento.

Propongo llamar "historia sofística de la filosofía" a la historia que relaciona las posiciones, no con la unicidad de la verdad, ya sea ésta eterna o se constituya progresivamente a la manera hegeliana (la verdad como *telos*, en un tiempo orientado, o "como si" orientado), sino con las instantáneas del *kairós*, ocasión, oportunidad, gracias a *mekhanái*, procedimientos, artimañas, maquinaciones que permiten atrapar ese *kairós* por los pelos. Dos frases como comentario, para hacer entender con este cambio de perspectiva la muy distinta banalidad de la historia sofística (muy distinta, pero

no menos banal). Una, reciente, de Gilles Deleuze, en *Conversaciones*: "Lo que llamamos sentido de una proposición (yo agrego: o de una interpretación) es el interés que ésta presenta. No hay otra definición del sentido, y esto es todo uno con la novedad de una proposición". Y, un poco más adelante: "Las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son mil veces más determinantes que la noción de verdad. *En modo alguno porque la reemplacen, sino porque miden la verdad de lo que digo*".[8] La otra frase, en el otro extremo de la cadena temporal, es de Protágoras o, mejor, de Sócrates cuando habla en su nombre en la apología del *Teeteto*, para explicitar la doctrina del hombre medida. No se trata de hacer pasar de lo falso a lo verdadero, pues esto no se debe hacer y ni siquiera es factible, sino, dice Protágoras: "A quien piensa bajo el efecto de un estado penoso de su ánimo en cosas igualmente penosas, se le hace pensar en otras cosas, pensamientos que algunos, por falta de experiencia, llaman verdaderos, pero que yo, por mi parte, califico de *mejores unos que otros, y no, en absoluto, de más verdaderos*" (167 b). En suma, en la historia sofística de la filosofía sería explícito que lo mejor, la *performance*, es la medida de lo verdadero. El primer interés de este tipo de serie comparativa, en contraste con el cierre de lo superlativo, aun reflexionante, es que, de derecho, nunca está terminada. "Como dijo Lindon", dice Deleuze, "la ausencia de un desconocido no se nota". El desafío del "aún mejor" deja su lugar a la posibilidad del "mucho mejor" [*autrement mieux*]. E incluso, si damos crédito a Deleuze y Lindon, es mucho mejor simplemente porque ya es de otra manera [*autrement*].

[8] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, p. 177; el énfasis me pertenece [trad. esp.: *Conversaciones, 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995].

Primera parte

DE LA ONTOLOGÍA A LA LOGOLOGÍA

I. LA ONTOLOGÍA COMO OBRA MAESTRA SOFÍSTICA: *SOBRE EL NO SER O SOBRE LA NATURALEZA*

Tratado contra poema

Sobre el no ser o sobre la naturaleza: el título que Sexto Empírico atribuye al tratado de Gorgias es provocativo. Es el mismo título dado a los escritos de casi todos los filósofos presocráticos que redactaron un tratado sobre la naturaleza. Pero es también su inversión exacta, porque todos esos físicos o fisiólogos, y entre ellos Parménides el primero, designan por naturaleza, como Heidegger no deja de destacarlo, lo que crece y viene así a la presencia: el ente. De tal modo, la identidad del título acompaña la más extrema de las inversiones: hablar de la naturaleza no es, como todos creen, hablar del ente, sino, antes bien, ocuparse del no ente; lo que es capaz de crecer es lo que no es. El *Tratado* de Gorgias, paradigmático en este aspecto de la sofística, sólo se deja entender como un segundo discurso crítico de un primer discurso ya emitido, en este caso el *Poema* de Parménides, grávido de toda la ontología platónico aristotélica sobre la cual vivimos.

"Nada es." "Si es, es incognoscible" (o, en la versión de Sexto, "no puede ser aprehendido por el hombre"). "Si es y es cognoscible, no puede mostrarse a los otros" (o: "formularse y explicarse al prójimo"). Tras el título, es el gesto discursivo de Gorgias el que recusa la expansión del poema. En lugar del autodespliegue del "es" en la plenitud esférica de su identidad presente y presentada (fragmentos 1 a 8), en lugar, tal vez, de su pérdida a través del mundo de los hombres y sus opiniones y su renuevo en un cosmos enriquecido y lleno de pensamiento (fragmento 16, y el muy hegeliano orden de los fragmentos propuesto por los editores), en

lugar, por lo tanto, de la "naturaleza" como progreso, cúmulo identitario, simple o dialéctico, el tratado exhibe una estructura de regresión que prodiga de entrada la tesis máxima y luego se reduce según las características de la antilogía, de la defensa, del discurso aún y siempre segundo. Freud lo repitió magistralmente, y cuesta resistirse a reiterarlo una vez más: A ha tomado prestado de B un caldero de cobre; cuando lo devuelve, B se queja de que el caldero tiene un gran agujero que lo hace inservible. Ésta es la defensa de A: 1) nunca le pedí prestado un caldero a B; 2) cuando se lo pedí, el caldero de B estaba agujereado, y 3) le devolví el caldero intacto.

Después del título y la serie, por último se presenta a su vez cada una de las tres tesis de Gorgias como una inversión irónica o grosera del Parménides escolar que, desde Platón hasta nuestros días, todos hemos debido recordar: en primer lugar, que hay ser, pues el ser es y el no ser no es; a continuación, que ese ser es cognoscible por esencia, porque ser y pensar son una sola y la misma cosa, en virtud de lo cual la filosofía, y más en particular esa filosofía primera que se dio en llamar metafísica, pudo emprender con toda naturalidad su camino: conocer el ser en cuanto ser y efectivizarse en doctrinas, discípulos y escuelas. Ser, conocer, transmitir: no es, no es cognoscible, no es transmisible.

Ahora bien, esta serie de inversiones no sobreviene desde afuera como un pase de manos arbitrario. Al contrario, obedece al *Poema* mismo y se efectúa a raíz de su mera repetición, el hecho de tomarlo al pie de la letra. Como lo comprobará a su turno el Extranjero del *Sofista* con referencia a la prohibición parmenídea, el enunciado es, en efecto, el desmentido de sí mismo. Toda la operación de Gorgias consiste en poner de manifiesto que el poema ontológico ya es en sí un discurso sofístico e incluso, como puede testimoniarlo la totalidad de la *philosophia perennis*, el más eficaz de todos los discursos sofísticos posibles. En otras palabras, la sofística es otra clase de poesía, acaso poesía de gramáticos, que se empeña por develar los mecanismos de la gracia eficaz del lenguaje.

QUE NO ES: CRÍTICA DE LA *KRISIS*

Parménides, el Gorgias de Sexto y el del Anónimo

Aquí tenemos pues, texto contra texto, a Gorgias y Parménides: "no es" contra "es".

Resolvamos previamente una cuestión que, sin embargo, a causa de la especialización de los filólogos, corre el riesgo de quedar siempre pendiente o ser de solución pendular: la de la "mejor" versión del tratado, transmitido dos veces (por un lado, por Sexto Empírico, VII, 65-87; por otro, como tercera parte de un pequeño opúsculo seudoaristotélico, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, designado mediante la sigla *De M. J. G.*, que conviene a su misterio), y la reconstitución del texto original. En lo concerniente a la primera tesis, la argumentación del *De M. J. G.* está muy cerca de una inteligencia afín al decir del poema y tiene incluso la función de dar a entender la manera como *logos* y ser son inseparables en el nacimiento de la onto-logía. La argumentación de Sexto utiliza los mismos materiales –algunos y no todos–, y los vierte luego en el molde de una lógica que se aplica a proposiciones ya constituidas, en vez de ser sensible al surgimiento de la estructura proposicional como tal. Esta formalización constituye una pérdida: se trata, y Sexto lo explicita, del uso de finalidad escéptica clásicamente reglamentado –abolir el criterio de verdad– de lo que parece por sí mismo una escucha desmitificadora más violenta, por estar más al acecho del origen, de la violencia de la ontología.

Parménides en primer lugar. La diosa empieza por nombrar "los dos únicos caminos de investigación que se puedan pensar" (fragmento II):

El primero: que es y que no es [posible] no ser,
es el sendero de la persuasión, pues sigue la verdad.
El segundo: que no es y que es necesario no ser,

ése, digo que es un sendero del todo engañoso,
pues no podrás conocer lo que justamente no es
(porque no se lo puede consumar) ni decirlo.

Por un lado, entonces, el "es", la verdad, pero también –y es frecuente olvidarlo– la persuasión. De otro: "no es", y es todo. No se puede desplegar, consumar –conocer, decir– la identidad del "no es": por eso el sendero es impracticable. De modo que en el fragmento VIII "sólo queda una palabra del camino: es".

Primera tesis de Gorgias, tal como se lanza de entrada: "No es, dice, nada" (*ouk einai [...] oudén, De M. J. G.*, 979 a10), "Que nada es" (*hoti oudén estin,* Sexto, 65, repetido al comienzo de 66). Esta tesis se opone en forma directa, como lo indica su reiteración concesiva –literalmente: "si es" (*ei d'estin,* 979 a10, 979 b20 y ss.; asimismo, *ei kai estin,* 65)–, al "es", *estin,* de Parménides.

En Sexto, la demostración obedece exclusivamente a la imposibilidad de encontrar un sujeto que convenga a la "palabra del camino: es". Es preciso concluir "que nada es" (*to medén einai,* 76, repetido por "aun cuando algo sea", *kan é ti,* 77) a partir del hecho de que "no hay algo para ser" (*ouk ara esti ti,* conclusión del anuncio, fin de 66); pues ninguno de los sujetos pensables resiste, ni el no ente (67), ni el ente (68-74), ni por separado (67-74) ni en conjunto (75-76). En forma subsidiaria, entonces, como una de las dos maneras de demostrar la imposibilidad de que el no ente sea sujeto, se recurre a la consideración del verbo, "es", "no es", como tal: el no ente no es, es decir que no es un sujeto posible para el "es", porque de serlo sería menester a la vez que fuera (en cuanto *es* no ente) y que no fuera (en cuanto es *no ente*). Y también subsidiariamente, como una manera de demostrar que el ente tampoco es sujeto, se apela a la consideración de los predicados: ninguno de los predicados pensables, ni por separado ni en conjunto, se aplica al ente, y por lo tanto el ente no es, vale decir que no es un sujeto posible para el "es". Para el Gorgias de Sexto, que actúa conforme a la lógica del agotamiento de los casos, nada es porque no hay nada para ser. Se llegará con ello a la conclusión de que el

camino de la ontología es un callejón sin salida, y la frase debe detenerse en la afirmación dogmática de lo impersonal: es, como si dijéramos "llueve".

En el *De M. J. G*, por el contrario, la demostración de la primera tesis implica una lectura mucho más cercana al poema, que se amolda a él para mostrar que el sujeto, el "ente", es el producto del verbo "es", y señalar, por lo tanto, la serie de operaciones discursivas mediante las cuales la ontología se constituye como tal. De paso, esa demostración indica que el mismo tipo de operaciones puede, e incluso debe, realizarse para el camino presuntamente impracticable del "no es": el "es" no sólo disfruta en el poema de una jerarquía de excepción injustificable, sino que normalmente el "no es" debería suministrarle su regla. La crítica de Gorgias se refiere así, en principio y ante todo, a la *krisis*, la crisis o la división que Parménides instaura entre el ser y el no ser en el punto de partida de la filosofía, designada en particular por el fragmento VIII, 15 y ss.: "la decisión al respecto está en esto: es o no es" (*estin e ouk estin*). En síntesis, la ontología que se pretende necesaria es posible si y sólo si se erige como regla una excepción que se ignora: cuando se hace del ser una tesis, y del ente, el héroe de una novela.

La lectura del De M. J. G.

Recapitulemos los principales indicios capaces de sostener una lectura semejante del tratado, y la lectura del poema que ésta presupone. Es significativo, ante todo, el hecho de que haya dos demostraciones, en dos niveles distintos, y no una sola como en Sexto. La segunda, presentada en primer lugar (§ 2), que actúa combinando las tesis de los otros eleatas, se refiere al sujeto: prueba que "no es" porque, al no convenirle ningún predicado, tampoco hay sujeto, no hay "algo" (*ei ti esti*, 979 a19) para ser, matriz de la argumentación predicativa que en Sexto servía para demostrar que el solo ente no era sujeto (68-74). La "primera"

demostración, caracterizada como "propia" de Gorgias (aunque presentada como segunda, se expone antes que la otra, en § 3), se refiere al verbo como tal: prueba que "no es" porque ni "ser" ni "no ser" se sostienen en posición verbal, pues no hay verbo para ser (*hoti ouk estin oute einai oute me einai*, 979 a24 y ss.); algunos de sus elementos se encuentran en Sexto, pero en éste la demostración no concernía al "ser" y "no ser", al infinitivo, sino únicamente al "no ente", el participio, y sólo servía para probar que tampoco podía funcionar como sujeto (67). En consecuencia, aquí hay que llegar dos veces a la conclusión de "no es": porque no es cierto que haya ser y porque no es cierto que haya un ente para ser; así se interpreta, con sus dos negaciones de refuerzo, una vinculada al verbo y la otra al sujeto, el enunciado inaugural de esta primera tesis, *ouk einai oudén*, "no es [absolutamente] nada", y su diferencia con el enunciado que ocupa el mismo lugar en Sexto y no implica sino la falta de un sujeto: *oudén estin*, "nada es".

Esta complejidad atenta a las posiciones de la sintaxis es confirmada por el análisis de la propia demostración. Detengámonos un instante más en la frase que la anuncia: *ouk estin oute einai oute me einai* (979 a24 y ss.). Esta frase remeda y completa el final del verso 3 del fragmento II, que traducíamos con ayuda de corchetes: *e men hopos estin te kai hos ouk esti me einai*, "que es y que no es [posible] no ser". Como el enunciado de Parménides, la fórmula de Gorgias es a la vez homonímica y anfibológica. Homonímica porque juega, en *ouk estin*, con todos los sentidos no categoriales del verbo "ser", que en este preciso caso la acentuación de los manuscritos –tardíamente codificada, por lo demás– ni siquiera permite distinguir; *estín*, en efecto, puede ser verbo de existencia, cópula e incluso, al estar al comienzo de la frase, un impersonal que señala posibilidad. La fórmula no es menos anfibológica porque, según el sentido de *estín*, son posibles tres construcciones diferentes, y tan verosímiles unas como otras; si se trata del verbo de existencia, los dos infinitivos tienen función de sujeto: "ni ser ni no ser existen"; si se trata de la cópula, son los predicados de un sujeto

que muy habitualmente puede estar en elipsis: "no es ni ser ni no ser"; para terminar, con la modalidad los infinitivos se convierten en completivos: "no es posible ser ni no ser". La menos mala de las "traducciones", en la medida en que todavía pueda utilizarse este término, se valdría quizá de paréntesis como si fueran una coartada, para sugerir la ubicuidad de la frase: "no es (posible) ni ser ni no ser". Puesto que, en la demostración de Gorgias, ninguno de esos tres sentidos debe excluirse; al contrario, derivan uno de otro de manera regulada: si "ser" y "no ser" no tienen existencia, jamás podrán actuar como verbos en frase alguna, en cuyo caso no se podría decir de ningún sujeto que es o que no es. Una vez que se considera con seriedad el tratado de Gorgias como una lectura y un contratexto del poema de Parménides, surge que el equívoco, homonímico y sintáctico, no es un azar ni un error, sino la puesta en acción meditada de un recurso de la lengua, donde la apuesta consiste en poner de manifiesto que ese mismo recurso siempre está ya explotado, pero subrepticiamente, por decirlo así, en el texto fundador.

"Luego de una primera demostración típicamente suya, en la que dice que no es posible ser ni no ser. Pues si el no ser es no ser, no menos que el ente, el no ente sería: en efecto, el no ente es no ente así como el ente es ente, al modo como son, tanto como no son, las cosas concretas" (979 a25-28). El detalle de esta demostración, a condición de prestar una atención escrupulosa a la diferencia de las expresiones gramaticales (infinitivo, sustantivado o no; participio, sustantivado o no), obliga en efecto a cierta lectura del poema. La diosa revela al filósofo dos caminos, uno que "es", otro que "no es", y ordena solemnemente evitar el segundo. Por eso Gorgias no se interna en él, lo cual sería una violencia totalmente externa y por lo tanto anodina, el juego, precisamente, de un chico desobediente. Se contenta con repetir el gesto de la evitación. Pero para evitar el camino vedado, es preciso, con todo, poder identificarlo como tal. El punto de partida del compromiso filosófico es, por consiguiente, una proposición del tipo "no es no es", o "el no ser es no ser".

Ahora bien, esta simple proposición, de una exigencia mínima, ya es catastrófica. Pues una vez que el proceso de la identidad se desencadena, nada puede detenerlo: éste se desarrolla para el "no es" de conformidad con lo que se efectúa para el "es" en y por el poema, donde, a través de todas las formas requeridas y propuestas por una sintaxis que se inventa, el verbo segrega su sujeto. Los dos primeros hitos de la operación parmenídea son legibles, a nuestro juicio, en los versos 1 y 2 del fragmento VI, que gloso al tiempo que los traduzco: "Es preciso decir y pensar que [es] como ente [que] es. Pues no hay más que ser para ser ['es' tiene por sujeto a 'ser'], y nada es que no sea [y 'no sea' no encuentra sujeto alguno]".

En un primer momento, cuya anterioridad está señalada por un "pues", el "es" del camino despliega un infinitivo: secuencia en la que una vez más, no entiendo en principio la modalidad ("pues es posible ser", traducción de O'Brien) sino, por decirlo de algún modo, el posicionamiento del verbo como sujeto, de ese "es" original de la diosa, por medio de su paso al infinitivo ("pues es ser"). El segundo momento es el de la forma verbal más próxima al sustantivo, tan bien llamado "participio", en su duplicidad o plegado morfológico cargado de heideggerianismo: es preciso decir que "es" "como ente", es decir, "en la medida en que", "cuando", "habida cuenta de que". Participio que, en definitiva, basta con sustantivar por la gracia del artículo para obtener el sujeto pleno, en un tercer momento definido, en medio del fragmento VIII: *to eón* (32), "el ente".

El ente, como Ulises

Querría detenerme un instante en ese fragmento VIII en que el ente aparece tal como es en sí mismo, ya no en la economía de su propia lengua ajustada al *Tratado*, sino como palimpsesto de la obra por excelencia que es en el mismo momento el poema homérico. Con ello deberíamos poder discernir aún mejor el tipo de discursividad que el *Tratado* se consagra a poner en escena de manera ca-

tastrófica, antes de hacer algo así como su teoría, tal cual se verá en su tercera parte.

En el núcleo del fragmento, en efecto, encontramos tal vez la matriz y el paradigma del palimpsesto entre "literatura" y "filosofía", en su conjunción de "poema": me parece que en él podemos leer hasta qué punto el Ser es el héroe de Parménides, así como Ulises es el héroe de Homero. Parménides hace suya la continuidad de la narración por excelencia que es la *Odisea*, con sus episodios y su clímax, para instituir en la lengua e incluso constituir como lengua el personaje filosófico definitivamente soberano que es el Ser. Por eso, cuando las primeras novelas griegas se precipiten en las posibilidades abiertas por el tipo de discursividad tematizada en el *Tratado sobre el no ser*, no harán sino ejercer en sentido inverso la captación.

Con frecuencia se ha visto el *Poema* de Parménides como una epopeya filosófica: "Odisea espiritual",[1] esta búsqueda cognitiva, amenazada por la errancia, de un ser de excepción divinamente guiado. La pertinencia del lugar común fundado sobre la analogía de ciertos motivos y temas, así como sobre la identidad formal del hexámetro, resulta más apremiante cuando los paralelismos terminológicos no competen en forma manifiesta al solo fraseado épico.[2] A mi criterio, debemos rescatar en especial uno de esos paralelismos, que superpone, en efecto, la inmovilidad de Ulises atado al mástil por sus compañeros en el episodio de las Sirenas, y la inmovilidad, descrita en el fragmento VIII que nos ocupa, de lo que será la esfera, retenida por una necesidad poderosa en las ligaduras del límite: uno u otra "permanece aquí mismo sólidamente aferrado al suelo".

[1] Así dice William Keith Chambers Guthrie, "La odisea espiritual de un chamán", en *History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, vol. 2, p. 61 [trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1984-1992].

[2] Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven, Yale University Press, 1970, pp. 8-10, establece una lista de paralelismos.

He aquí los textos:

1) Parménides, fragmento VIII, 26-33:

Por otra parte, inmóvil en los límites de grandes ligaduras,
existe sin comienzo ni fin, porque nacimiento y pérdida
han sido arrojados a lo lejos, rechazados
[por la creencia verdadera.
Lo mismo permanece en lo mismo, se retiene en sí mismo,
y así *permanece firme* ahí, pues la poderosa Necesidad
lo mantiene *en las ligaduras del límite*
[que lo rodea en su torno;
por eso no es lícito que el ente esté privado de consumación
pues no está en falta,
si lo estuviera, carecería de todo.

2) Homero, *Odisea*, XII, 158-164:

[Circe] ordena ante todo rehuir los sones de las Sirenas
de canto divino y su prado florido,
y que sólo yo oiga sus voces; pero atadme
con dolorosas ligaduras, para que permanezca
[firmemente ahí,
derecho sobre el pie del mástil, y me mantenga
[en límites que parten de éste.
Pero si os suplico y ordeno desatarme,
atadme con más ligaduras todavía.[3]

¿Es posible dar cuerpo a esta sugerencia de la lectura? ¿Y cómo pueden iluminarse recíprocamente dos pasajes tan difíciles de interpretar cada uno en su orden?

[3] Véanse los pasajes análogos en *Odisea*, XII, versos 47-54 y 178 y ss. Aunque los tres pasajes son muy similares, sólo en el segundo (el aquí citado) figura, además de los términos "ligaduras" y "límites", la secuencia ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω característica del fragmento VIII.

Al parecer hay dos maneras de proceder. La primera utiliza una causalidad de tipo histórico. Según todas las probabilidades, Parménides conocía a Homero y Hesíodo: una tesis prudente sostendrá que el texto de la *Odisea* es, por así decir, una causa material del *Poema*, uno de los elementos que su escritura, como sin duda todas las escrituras palimpsésticas, informa de otra manera. "Mi sugerencia, entonces", escribe Mourelatos, "es que Parménides se vale de viejas palabras, viejos motivos, viejos temas y viejas imágenes precisamente con vistas a pensar nuevos pensamientos y a través de ellos".[4] Ese análisis, en perfectas condiciones de señalar los casos de paralelismo, no puede mantener el mismo tipo de rigor metodológico cuando se trata de especificar de qué manera lo viejo deja su lugar a lo nuevo; sólo podrá hacerlo a costa de una considerable decepción. Así, cuando Mourelatos considera de manera explícita el paralelismo que nos intriga, lo completa con toda legitimidad vinculándolo a una tercera aparición de las mismas palabras, aplicadas esta vez a los caballos que Poseidón confina en una gruta marina "para que permanezcan aquí mismo sólidamente aferrados al suelo, a la espera del retorno del amo" (*Ilíada*, XIII, 37). Interpretando entonces la inmovilización de Ulises como un "símbolo manifiesto de su determinación de llegar a Ítaca y resistir las tentaciones del viaje", concluye: "No sugiero que B VIII, 30-31, apunte a una convergencia de estas tres ideas, caballos confinados, marino atado al mástil, marino que se compromete a llegar a su destino. Mi idea es, antes bien, que la frase homérica tiene cierta fuerza de sugestión y cierta flexibilidad que permite una modulación de un motivo a otro".[5] Como se advertirá, de este modo el sentido mismo queda desafortunadamente eliminado.

La otra tesis, más fuerte –"más fuerte que la evidencia", dice Mourelatos–, es la de una "continuidad temática" entre la *Odisea* y el *Poema*, que sería entonces algo parecido a la primera alegoría fi-

[4] Alexander P. D. Mourelatos, *op. cit.*, p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 30.

losófica del viaje de Ulises. Esta tesis exige otro procedimiento de legitimación, pues es muy cierto que las pruebas cronológicas y lingüísticas no bastan para apuntalar ese lugar –común, empero– del que hemos partido. Con una hipótesis de este tipo hay que sustituir necesariamente la determinación causal por la finalidad hermenéutica. Es preciso aceptar algo así como el movimiento retrógrado de la verdad; en el "como si" de la finalidad, la temática filosófica va a permitir leer los elementos del relato que deben permanecer, los aspectos que fijan sus rasgos pertinentes: ya no es la *Odisea* la que da a Parménides su materia, sino éste quien da a aquélla su significación. Con ello, la *Odisea* así interpretada por Parménides puede a su vez servir de clave, en un procedimiento cruzado o circular, para interpretar el *Poema*, en los lugares mismos donde aquél la convoca.

En el caso que nos ocupa, ¿cómo construir el sentido que es menester atribuir a ese paralelismo? Se impone una primera observación, tan obvia que al parecer no se le ocurrió a nadie. Ulises y "el hombre que sabe", el hombre que dice "yo" y a quien la diosa se dirige en el fragmento I, ocupan el mismo lugar en la búsqueda del retorno o la verdad. Pero mientras que Ulises, siempre él, está atado al mástil en el episodio de las Sirenas, lo que está retenido en las ligaduras del límite ya no es el hombre sino "lo que es". Hay una sustitución del héroe o, para decirlo con más exactitud, desdoblamiento entre el que sabe y lo que es, el joven y el ente, designado como tal por primera vez al final de nuestro pasaje. Ese desdoblamiento es tan poco casual que se lo retoma de inmediato de manera temática, en una secuencia que adquiere así toda su inteligibilidad: "lo mismo es pensar y aquello de lo cual hay pensamiento, pues fuera del ente –en el cual tiene consistencia lo dicho– no hallarás el ente" (34 y ss.). De la epopeya a la filosofía habría de tal modo una bifurcación del sujeto, una tensión entre el sujeto que conoce y el sujeto que es, que podrá denominarse sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, voluntad y representación.

Así señalada la separación, ¿qué puede querer decir la aproximación? Se trata de dos inmovilidades o, mejor, de dos inmoviliza-

ciones forzadas por medio de un conjunto de ligaduras (*Odisea*, XII, 160, 164; fragmento VIII, 26, 31). En la *Odisea*, la violencia ejercida es de naturaleza paradójica; como toda restricción, se la sufre y proviene de afuera: son los compañeros de Ulises quienes lo atan de pies y manos al mástil de la nave, y las ligaduras son "dolorosas" (XII, 161), y si Euríloco y Perimedes lo atan aún con más fuerza, lo hacen contra la voluntad expresada en su ceño fruncido (XII, 54, 64, 196). Sin embargo, es el propio Ulises quien ha ordenado a sus compañeros que lo ataran, hasta prescribir incluso la desobediencia de éstos: su pasión es de hecho una acción redoblada, un dominio de sí que utiliza a los otros, una autonomía astuta.

En el *Poema* también se trata, sin duda, de una violencia, ejercida desde afuera: el poder de la necesidad retiene lo que está en las ligaduras del límite. La Necesidad hace las veces de los compañeros: ¿será posible que ella sea una instancia de lo que es, así como los compañeros son una instancia de Ulises? En todo caso, la elección del término *Ananke* se presta a sugerirlo; si damos crédito a las etimologías más probables, en él se deja oír la "curvatura" (*ankos*) del brazo al disponerse para un abrazo, el "codo" (*ankón*). Con la circularidad del *amphís*, "todo en derredor" (31), y luego el retorno a sí del *telos*, "fin" (*ouk ateléuteton*, 32, retomado en *tetelesmenon*, 42),[6] el término anuncia ya la representación esférica del ente. La gravitación de la necesidad se requiere para mantener unida la dualidad que trabaja la identidad, y que se enuncia aquí como la manera específica de lo que es de permanecer aferrado ahí (*khoutos*, 30): "Lo mismo permanece en lo mismo, se retiene en sí mismo, y así permanece firme ahí"; la identidad, en efecto, se menciona dos veces, y la primera de manera nuevamente desdoblada, con lo cual presenta la matriz tanto de los enunciados como de las críticas filosóficas ulteriores: identidad física de lo mismo en lo mismo (objeto/lugar, que las críticas zenonianas o sofísticas habrán de disociar), identidad lógica de lo que

[6] Cf. Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, y A. P. D. Mourelatos, *op. cit.*, pp. 30 y ss.

sigue siendo sí mismo frente a sí (en sí y para sí, si es lícito decirlo de tal modo), según la fórmula de la idea platónica, que los átomos de Demócrito multiplicarán y agregarán al infinito. Es menester por lo tanto el retorno a sí, la flexión o reflexión de la necesidad, ese otro que es un mismo, para fijar sólidamente lo que es. Sólo entonces puede producirse la sustantivación-sustantificación completa del "ente" (*to eón*, 32), que no es, así, el mero efecto de una inmovilización en límites físicos (*en péirasi desmón*, 26, donde "límites" está en plural), sino el resultado de la autolimitación lógica necesaria para la posición de identidad (*péiratos en desmoisin*, 31, donde "límite" está en singular). Si se lee el poema de Parménides como una identificación progresiva del sujeto de "es", palabra del camino, la última etapa ahora alcanzada es aquella en que el ente se torna representable, esfera.

Por su lado, la *Odisea* puede ser leída, y ya lo ha sido, como una búsqueda del retorno, una búsqueda de la identidad, y desde este punto de vista el episodio de las Sirenas siempre pareció decisivo. Tomemos dos ejemplos lo más alejados posible; el de la interpretación neoplatónica, que ve en Ulises atado al mástil la alegoría del alma: si no se demora en la música carnal de las Sirenas, el alma podrá volver a su patria celestial para descansar por fin, lejos de la tumba que es el cuerpo, en su lugar propio y en perfecta adecuación consigo misma.[7] Ya no platónica sino hegeliano marxista, la interpretación moderna sin duda más notable, la que Horkheimer y Adorno proponen en *Dialéctica de la ilustración*,[8] hace de Ulises "el prototipo del individuo burgués" (p. 58), "un sujeto físicamente muy débil frente a las fuerzas de la naturaleza y que sólo se autorrealiza en la toma de conciencia de sí" (p. 61). Todas sus aventuras "representan peligrosas tentaciones que tienden a desviar al yo de la trayectoria de su lógica" (p. 61).

[7] Pierre Courcelle, "Quelques symboles funéraires du néoplatonisme", en *Revue des études anciennes*, 46, 1944, pp. 65-93.

[8] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison: fragments philosophiques*, trad. de Éliane Kaufholz, París, Gallimard, 1974 [trad. esp.: *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001].

El episodio de las Sirenas aparece entonces como un enfrentamiento ya no con la atracción de la carne, sino con el atractivo del arte en la plenitud de su poder mágico, antes de su reducción a una simple estética.

¿El paralelismo parmenídeo permite afinar esta lectura de la *Odisea*? Podemos intentar hacer preguntas cruzadas: ¿qué peligro representa el canto de las Sirenas, y a qué canto de éstas escapa el ente? El canto de las Sirenas: ocho versos, 184 a 191, en el libro XII de la *Odisea*, que, para el lector de nuestros días, seguramente insensible a los dáctilos líricos que aquéllas entonan, no permiten comprender la fascinación mortal ejercida por ellas, a menos que, por ser sólo el proemio de sí mismo, ese canto engañoso suscite en nosotros, como en Ulises, el deseo de seguir escuchándolo. Las Sirenas llaman a Ulises por su glorioso nombre y le proponen, en suma, escuchar la *Ilíada*, un pasado que, por haberlo vivido, él conoce demasiado bien; pero también aseguran saber todo lo que puede pasar sobre la Tierra. Por lo tanto, no sólo representan, como dicen Horkheimer y Adorno, "la tentación de perderse en el pasado",[9] sino más exactamente la de perderse en "todo lo que puede nacer" (*hossa génetai*, 191), el acontecimiento, el devenir, sea pasado o futuro: en el tiempo. Ahora bien, precisamente ese devenir se deja repetir en el canto y constituye la materia misma del relato épico. El canto de las Sirenas representa de tal modo, a la vez, la inmortalidad de la gloria y la realidad física de la muerte, los esqueletos y las carnes en putrefacción (45 y ss.). De hecho, para que Ulises conozca por fin el día del regreso y "pase entre los suyos el resto de sus años", precisa escapar no sólo de la muerte, sino de su gloria y de la epopeya misma.

De manera concretamente paralela, en el *Poema* de Parménides el ente escapa gracias a su autolimitación al carácter incoativo del acontecimiento, al nacimiento y a la muerte (*ánarkhon ápauston; génesis kai ólethros*, 27), que la creencia verdadera aparta de su camino y desplaza hacia la errancia épica (*eplákhthesan, apose*, 28;

[9] *Ibid.*, p. 48.

plázomai es el verbo que caracteriza a Ulises en la *Odisea*; cf. I, 2, y para los dos verbos juntos, IX, 81). El ente, que es pero "nunca fue ni será" (fragmento VI, 5), sólo se inmoviliza en una identidad presente para sí misma al dejar fuera de sus límites el tiempo y el devenir. La errancia a la cual éstos son destinados es la de los "mortales", que también "erran", tienen un "espíritu errante" (*pláttontai, plaktón noon*, fragmento VI, 5 y ss.), y de quienes se dice aquí mismo, en VIII, 54, que se mueven "en la errancia" o "en el extravío". Y el discurso que les es adecuado no es el discurso fiel y creíble de la verdad (*pistis alethés*, fragmento VIII, 28; *pistón logo edé nóema amphís aletheies*, VIII, 50 y ss.), sino las "opiniones mortales" que desdoblan y contrarían. La *doxa* "nombra" (fragmento VIII, 38, 53), así como las Sirenas llaman a "Ulises gloria de los aqueos", y crea la fama de ese mundo donde se muere, lleno de acontecimientos contradictorios, variado y cambiante y, si vale el paralelo, decididamente colmado de encanto.

Alternativamente considerados la *Odisea* y el *Poema* en sentido propio y como metáfora o alegoría uno del otro, el canto de las Sirenas se nos ha presentado así como un espejo y, por ende, una caricatura de la epopeya en la epopeya misma: Ulises pasa maniatado y prefiere al ruido de su gloria una identidad mínima; una vez llegado a la patria, su perro lo reconocerá. De manera paralela, la *doxa* es espejo o caricatura de la *alétheia* en el seno de la *alétheia* misma, y el ente que la rehúye también está maniatado en una identidad mínima.

Hacer sentir, con el palimpsesto, que el ente es "como Ulises" es confirmar ante todo, por medio de herramientas distintas de las de Gorgias, que el ser es un efecto del decir: personaje filosófico como hay personajes narrativos, productos del discurso. Es también detener la imagen en el momento en que aquél adquiere su nombre de sujeto: el momento de identificación, de re-presentación, es asimismo el momento de la mayor restricción. Pues en él se juegan de consuno la creación y el rechazo de otro mundo, o del mundo del otro, creación y rechazo estructuralmente ligados al proceso mismo de la identidad.

La ontología como sofisma

Volvamos a la manera característica del *Tratado* de abordar el tema del *Poema*. En la versión de Sexto, el no ente no puede actuar de sujeto del "es" porque, sujeto a la vez de un "es" y un "no es", por lo tanto entidad atópica o absurda, "no es": sólo se trata, en resumidas cuentas, de la autocontradicción del no ser. En el *De M. J. G.*, la autocontradicción también está en juego, pero como resultado de la constitución de la identidad del no ser, que se produce de manera ineluctable según el modelo de la identidad del ser en y por el poema. En virtud de la aplicación predicativa de sí mismo a sí mismo ("Si el no ser es no ser", *ei men gar to me einai esti me einai*, 979 a25), el verbo acaece efectivamente como sujeto: "El no ente es no ente, así como el ente es ente" (*To te gar me on estí me on kai to on on*, 27). Por ello, el no ente es en la misma medida, y no menos, que el ente (*oudén an hetton to me on tou ontos eie*, 26); y resulta imposible, al enunciar el mero verbo "es", saber si el sujeto en cuestión, sea cual fuere, tanto en las frases como en el mundo, *ta prágmata*, es como es el ente o como es el no ente, y si es más bien no ente que ente (*oudén mallon einai e ouk einai ta prágmata*, 28 y ss.). Imposible, en consecuencia, saber si el camino en el que nos internamos es el del "es" o sencillamente el del "no es".

Así, el factor que produce la indistinción de "no es" y "es" es el movimiento de diferenciación entre ambos, que supone que se pueda decir al menos el "no es" para distinguirlo; es el acto mismo de la *krisis*. Como señala Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, "quienes insisten en la diferencia entre el ser y la nada harían bien en *decirnos* en qué consiste".[10] Toda la fidelidad de Gorgias, perversa, obedece al hecho de decirla, en lugar y en vez de Parménides, allí donde falta el origen. La repetición que el dis-

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1821), en *Theorie Werkausgabe*, vol. 1, Fráncfort, Suhrkamp, 1965, p. 95 [trad. esp.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1993].

curso hace así del poema es seguridad, en todos los sentidos del término, y en esa seguridad estriba la inversión.

Esta repetición catastrófica del gesto de internarse en el camino se realiza, como se entenderá, por medio de otra repetición, la constitutiva de la proposición de identidad. La identificación del sujeto exige su repetición como predicado y la afirmación de la identidad de ambos: por lo tanto, implica simultáneamente el enunciado de su diferencia. Habida cuenta de que "el no ser es no ser", *ei to me einai esti me einai,* tanto en griego como en francés [o español] los dos términos ya no tienen nada de idéntico. Y menos aún en griego, en el cual, a falta de una taxonomía normativa, el predicado sólo se señala por la ausencia del artículo, en plena legalidad gramatical. El artículo obligado delante del sujeto es la marca de su consistencia, su sustancialidad; indica que toda posición de un sujeto en una proposición de identidad implica una presuposicion de existencia, e incluso que, para decir "el no ser es no ser", es preciso haber proferido ya: "el no ser es". Por lo demás, toda la crítica del Anónimo se refiere a eso, cuando sostiene con obstinación que en el caso del no ente no se trata de una entidad sino de dos, una que es y otra que no es, con la voluntad proclamada de estabilizar el problema anticipando el continuo discursivo por conducto de una distribución metadiscursiva ("es como si se tratara de dos entes, uno de los cuales es y otro aparece: el primero es, pero con respecto al otro, que es primordialmente no ente, no es verdad decir que es", 979 a37-979 b); pero es el discurso por sí solo el que, en su linealidad constitutiva ligada a su temporalidad, no puede evitar producir esa catástrofe que el sofista, y más aún el Anónimo, se ocupan de hacer oír.

El sofista, en efecto, lejos de refugiarse de entrada en el no ser como si se tratara de un reducto inexpugnable, según se lo reprocha el Extranjero, y lejos de negarse a distinguir entre las diversas acepciones del *pollakhós legómenon* que es el ser, como lo diagnostica Aristóteles, pone de manifiesto, antes bien, que la excepción, el equívoco y, en una palabra, el sofisma, son responsabilidad del otro y obedecen al "es" y su tratamiento ontológico. Pues, como

volverá a decirlo Benveniste a su manera, lo que constituye un juego de palabras y, en todo caso, un juego de lengua, es la identidad consigo del ser. Con "el ser es ser", la diferencia entre sujeto y predicado es insensible, queda como anestesiada, ya que las dos secuencias "el ser es" y "el ser es ser" se confirman y hasta se confunden, al igual que los dos sentidos, existencia y cópula, del "es". Lejos de que el sofista aproveche un equívoco, el enunciado de identidad tradicional, al contrario, se sirve del equívoco del "es", lo explota y lo disimula, para erigirlo en regla. Sólo el caso del no ser permite tomar conciencia del curso del discurso y de la diferencia normalmente inscrita en el enunciado de identidad: el "no es" debe convertirse en la regla del "es". Según el modo como se las mire, la homonimia y la anfibología deben aparecer así sea como la esencia pensante de una lengua, sea como su puesta al desnudo, su virtuosismo gímnico.

El efecto límite producido por Gorgias con esta primera tesis del *Tratado del no ser* consiste en mostrar que si el texto de la ontología es riguroso, vale decir, si no constituye en sí mismo una excepción a la regla instaurada por él, es entonces un texto sofístico. Doblemente: ante todo porque cualquier identificación del ser, tal como lo prueba la del no ser, se apoya en un equívoco entre cópula y existencia, siempre característico del sofisma. En segundo lugar, porque el ser mismo, como Ulises por obra del poema homérico, es producido *de facto* como un efecto de lenguaje, y del lenguaje que está en acción en el poema: el ser de la ontología nunca es otra cosa que un efecto del decir.

Se lo comprueba sin esfuerzo, y esto confirma nuestra crítica de cierta "revalorización" difusa: el operador sofístico no es la evidencia sensible de los *prágmata,* sino el hecho mismo del *logos,* su realidad concreta. El mundo exterior no irrumpe para convencer a Parménides del error o la utopía, y el discurso del sofista no refuta el poema debido a una inquietud más grande de adecuación a las cosas, sino debido a una mayor atención al propio discurso, empezando por el de Parménides.

Las regulaciones filosóficas del lenguaje

Si es, es incognoscible: la imposibilidad del pseudos

Todo gira, por lo tanto, en torno de la necesidad de la *krisis* –decir el "no es" para identificar el "es"–, unida a la imposibilidad de decir el "no es", aunque sólo sea para prohibirlo. Ésa es la posición exacta del Extranjero en el *Sofista*, cuando quiere dar a entender que la orden reiterada de la diosa es insostenible y la *krisis*, por consiguiente, imposible. Al citar los dos primeros versos de nuestro fragmento VII, una de cuyas traducciones posibles y verosímiles sería: "Pues esto jamás podrá conciliarse: que los no entes sean. Pero tú, aparta tu pensamiento de este camino de investigación", prueba, como Gorgias, que Parménides ya ha dicho demasiado sobre ello. "El testimonio proviene de Parménides, y por encima de cualquier otra cosa, en todo caso, el enunciado mismo lo mostraría, con tal de que lo examináramos lo suficiente" (237 a-b). ¿Qué confiesa entonces el *logos* cuando se lo interroga como a un esclavo? Ante todo, que esa "palabra" (*tóunoma*, 237 c2), "el no ente", no se puede encontrar "con respecto a qué plantearla", "dónde aplicarla", no se la puede "poner en escena" (*poi epipherein*, c2; véanse 7 y ss. y 10 y ss.): por eso "es menester afirmar que quien intente pronunciar 'no ente', ni siquiera hablará" (*oudé legein phateon, hos g'an epikheiré me on phthéngesthai*, e5 y ss.). La diosa, al contrario de Wittgenstein, no ha sabido callarse: ni siquiera habría debido, para descartarlos, enunciar el segundo camino ("no es") y frasear la seudovía de los mortales ("ser de los no entes"). Además, al decir, como aquí, *me eonta*, "apone" (*prospherein*, 238 b1 y ss.) de manera visible algo del número, es decir, del ente, sobre un no ente, cosa que, si se mira bien, puede incluso hacerse simplemente con el singular ("no ente" implica o comporta la unidad): en otras palabras, la diosa mezcla lo que, según su afirmación, debe mantenerse separado. Insisto en estas dos críticas, por el *epipherein* (hablar es poner la palabra justa sobre la cosa) y por el *prospherein* (hablar también es agregar cua-

lidades y predicados a un sujeto), pues los dos registros que ellas determinan se retomarán, como veremos, en el momento de la definición del *pseudos;* las críticas, en efecto, coinciden con la distinción fundamental inventada por Platón como máquina de guerra contra el "discurso" parmenídeo sofístico, la distinción entre *logos tinós*, "discurso de algo" (mera sustantivación del sofístico *legein ti*, "decir algo"), y *logos perí tinos*, "discurso que gira en torno de", "que se refiere a algo". Así, el presunto *logos* se propone doblemente "armonizar", "adaptar el ente al no ente" (*on epikheirein me onti prosarmottein*, 238 c6 y ss.): por lo tanto, Parménides es una trampa para sí mismo y el poema de la diosa se confunde con el ruidoso hábito de los mortales. En contraste con el sentido del enunciado, pero de conformidad con el hecho de la enunciación, el no ser es. O, si se prefiere, el célebre parricidio que, de nuevo, "somete a tormento" (*basanizein*, 241 d, como en 237 b) al *logos* parmenídeo para obligar al no ente a ser en determinado aspecto (*katá ti*), no hace nunca sino tomar nota de un inevitable suicidio.

La problemática del *Sofista* lo confirma, no hay "ortología" del no ser: cuando se ha enunciado que "no es", ya se ha probado siempre, a disgusto, que nada es. Y a través de ello llegamos a la segunda tesis del tratado, y su vínculo con la imposibilidad del *pseudos*: todo lo que es, es según el modelo del no ser, ese no ser que comienza a ser por el simple hecho de enunciarlo. La crítica de la ontología reaparece entonces bajo la forma de una tesis discursiva: el ser parmenídeo no es más que un efecto del decir, pero porque no hay otro ser que el producido por ese decir. De resultas, "ser" cambia de sentido: ya no se trata del ser triunfante de los orígenes, sino del ser *sub specie non entis*, cuando nada es, una vez demostrado que el ser del ser y el del no ser son la misma cosa. Veamos de qué manera Gorgias, a su turno, presenta esta segunda tesis como una implicación directa del poema.

Dentro de éste, se dice que el ser se dice y que el no ser no puede y no debe decirse: el poema enuncia las reglas de la relación entre el ser y el decir o, mejor, la regla de que el ser y el decir

están en relación. Para comprenderlo, es preciso asociar tres observaciones. Quien dice "yo" en el poema, el sujeto de la enunciación, dice lo que se dice, decide acerca del sujeto del enunciado (fragmento II: *egón ereo*, 1, "voy a decir"; *phrazo*, 6, "declaro"; fragmento VI, 2: *egó phrázesthai ánoga*, "te conmino a declarar"). El ser, sujeto del enunciado decretado por el sujeto de la enunciación, se dice a la vez como *mythos*, nombre propio del héroe del *Poema*, palabra aislada que sirve para designar el camino prometedor de la verdad y la persuasión (fragmento VIII, 1; cf. fragmento II, 1), y como *logos*, es decir, aquello que da lugar a relación, composición y sintaxis, e incluso discurso (fragmento VI, 1). Para decir lo que no se dice, queda, al margen del imperativo de no decirlo, un no lenguaje adaptado a su no ser: sonidos (*glossa*, fragmento VII, 5; *ónoma*, fragmento VIII, 38). "Que hablar sea decir el ser, tal es, por lo tanto, la 'decisión' que está en el fundamento de la 'tesis' de Parménides."[11]

Esta lectura del poema es exactamente la de Gorgias, y Pierre Aubenque propone, al reinventarla luego de éste, la única interpretación capaz de hacer inteligible la consecuencia sofística. Ésa es, en efecto, la consecuencia extraída por Gorgias, de la manera más directa, a mi juicio, de lo que nos ha llegado como fragmento III: "Pensar y ser es lo mismo".

Para evitar el anacronismo de un "pienso, luego existo", a menudo se toma "pensar", por inadvertencia o no, como si fuera pasivo: ser objeto de pensamiento y ser es lo mismo. Tal es, en todo caso, la lectura que Gorgias propone ya para dar acceso a la segunda tesis de su tratado, "si es, es incognoscible": "Es preciso que lo que es representado [*ta phronóumena*] sea, y que el no ente, si en verdad no es, tampoco sea representado" (980 a10-11). Ahora bien, la transitividad o la coextensividad, como se quiera, entre "pensar" y "decir" se afirma y reafirma a lo largo de todo el poe-

[11] Pierre Aubenque, "Syntaxe et sémantique de l'être", en Pierre Aubenque (comp.), *Études sur Parmenide*, vol. 2, *Problèmes d'interprétation*, París, Vrin, 1987, pp. 102-134; la cita corresponde a la p. 121.

ma (negativamente, en lo concerniente al no ser: *gnoies-phrasais*, fragmento II, 7-8; cf. fragmento VIII, 7-8; positivamente, a propósito del ser: *to legein to noéin te*, fragmento VI, 1; cf. fragmento VIII, 34-36). Gorgias tiene entonces derecho a concluir de inmediato que "si es así, nadie dice que una falsedad no sea nada, aun cuando diga que hay carros que luchan en plena mar, pues todas esas cosas serían" (980 a12-14); no porque no haya *pseudos* sino, más precisamente, porque una mentira, un error, una ficción existen por la misma razón que lo verdadero desde el momento en que se los profiere. Si basta con ser pensado para ser, y ser dicho para ser pensado, la evidencia sensible cede el paso al hecho lingüístico: lo que nos es así accesible, en consecuencia, no es el ente parmenídeo sino, en la misma medida y de manera indiscernible, el no ente.

En Sexto, la argumentación es mucho menos elíptica. Pero nos equivocaríamos si creyéramos que sólo desarrolla la del *De M. J. G.* Al contrario: la deducción que lleva a cabo no puede depender de las tesis de Parménides; llega a la conclusión de que el ente es incognoscible porque no es pensado, y no porque basta con ser pensado para ser. Establece ante todo la validez de la inferencia: "si los pensamientos no son entes, entonces el ente no es pensado" (77-78). Luego, demuestra dos veces la premisa por el absurdo: en primer lugar, si los pensamientos fueran entes, bastaría con ser pensado para ser, y los carros correrían sobre el mar –no habría *pseudos*–; en segundo lugar, si los pensamientos fueran entes, los no entes no serían pensamientos; ahora bien, no dejan de serlo, como lo testimonian Escila o la Quimera. De nuevo, no habría *pseudos*.

Destaquemos el carácter inverso de las dos argumentaciones: con el Anónimo, extraemos las consecuencias de la ontología; con Sexto, negamos sus premisas. Actitudes, éstas, ligadas a posiciones antitéticas frente al *pseudos*: *De M. J. G.* demuestra la incognoscibilidad por la imposibilidad del *pseudos*, en el sentido de que no puede distinguírselo de la verdad (si el *pseudos* no existe, es porque existe en la misma medida y el mismo concepto que lo verdadero, exactamente como el no ente existe igual que el ente). Sexto demuestra la incognoscibilidad dando por descontada, al contra-

rio, la existencia, en el sentido del carácter evidentemente reconocible de las frases y las entidades ficticias. Con ello puede captarse el meollo de la diferencia entre una crítica sofística y una crítica escéptica de la ontología: tomar al pie de la letra las premisas y extraer todas sus consecuencias, o bien sembrar la duda acerca de ellas al oponerles la fuerza igual, la isostenia, de lo que parece no menos obvio.

Prosigamos la senda abierta aquí por el *De M. J. G.* Las dos grandes afirmaciones del poema: el ser es, el no ser no es, y la identidad o copertenencia del ser y el pensar (*si Parménides*), bastan para producir la tesis característica de la sofística: la imposibilidad de distinguir, desde el punto de vista del ser, lo verdadero de lo falso (*entonces Gorgias*). No hay lugar para el no ser y tampoco para el error o la mentira: es la ontología de Parménides, y sólo ella, tomada al pie de la letra y llevada hasta sus últimas consecuencias, la que garantiza la infalibilidad y la eficacia del discurso, por eso mismo sofístico. Otra vez, el ser es un efecto del decir, con la salvedad de que ahora ya no se trata de una crítica de la ontología –vuestro presunto ser nunca es otra cosa que un efecto de vuestro modo de hablar– sino de una reivindicación de la logología: "las demostraciones dicen todo sin excepción" (980 a9 y ss.), y puesto que nada es a la manera como (se) lo hace creer la ontología, no hay otra consistencia que la de sostenerlo.

De cómo Aristóteles devolvió a Gorgias lo que Gorgias hizo a Parménides

La devolución de esa bofetada que el tratado de Gorgias es para el poema de Parménides es perfectamente localizable: se trata de la demostración del principio de no contradicción expuesta al comienzo del libro *Gamma* 4; una demostración científicamente imposible, porque la cuestión pasa por el primer principio, pero, no obstante, realizable desde un punto de vista dialéctico, bajo la forma de una refutación de los adversarios que pretenden ne-

garlo. Ahora bien, la refutación, *élenkhos*, es el arma por excelencia de la sofística, que Aristóteles, luego de Sócrates, toma de ésta para la ocasión. Así, ya lo hemos comprobado, el tratado de Gorgias es en su totalidad una refutación del poema de Parménides: parte del decir del otro, como procedimiento enunciativo y enunciado temático a la vez, y pone en evidencia sus consecuencias catastróficas; la ontología tomada al pie de la letra es la logología, y si Parménides no es inconsecuente, no puede ser otro que Gorgias. De conformidad con una perfecta simetría, la demostración por refutación parte de lo que dice el adversario del principio, que habla a su manera, aunque sólo sea para expresar su rechazo, y pone de manifiesto una consecuencia ruinosa para él: éste obedece al principio en el momento mismo de impugnarlo; tomada al pie de la letra, la sofística es aristotélica, y si Gorgias habla (cosa que de ordinario hacen los sofistas), no puede sino hablar como Aristóteles.

El mecanismo de la refutación puede describirse en pocas líneas, que yo querría poner en relación punto por punto con la cita de Antístenes. Ante todo, Aristóteles hace suya la primera equivalencia de Antístenes:[12] la refutación puede llevarse a cabo, dice, "con tal de que el adversario diga algo" (*an monon ti legei*, 1006 a12 y ss.). Pero, ultra antisteniano como Gorgias era ultraparmenídeo, Aristóteles asegura esa condición necesaria y suficiente en la definición misma del hombre, al excluir de antemano de la humanidad a todos aquellos que, sencillamente, no se presten a su demostración: "Y si no dice nada, es ridículo buscar qué decir en respuesta a quien no habla de nada, habida cuenta de que de ese modo no pronuncia discurso alguno; pues semejante hombre, en cuanto tal, se asemeja desde ya a una planta" (13-15).

Luego, el nervio propiamente dicho de la refutación estriba en una reinterpretación de ese *legein ti* que, al contrario de lo que

[12] Proclo, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. de Giorgio Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908, XXXVII [trad. esp.: *Lecturas del "Crátilo" de Platón*, Madrid, Akal, 1999].

sucede en Platon, bloquea la segunda equivalencia: "decir algo" no es "decir el ente", porque no es aseverar el ser de ese algo que se dice, y tampoco, ya que estamos, su no ser (lo cual, en un primer nivel, no cambia nada, pues Aristóteles, como Platón pero de modo muy diferente, nos permite también pensar que el no ser es, al menos como no ser; cf. 2, 1003 b10). No. Decir algo es, de manera radicalmente distinta, "significar algo". Éste es el texto:

> El punto de partida [...] no es exigir que se diga que algo o bien es o bien no es [*e einai ti* (...) *e me einai*] –pues no se tardaría en sostener que en ello reside la petición de principio–, sino que al menos se signifique algo, para sí y para otro [*semainein ge ti hautó kai allo*]; porque es necesario desde el momento en que se dice algo [*éiper legoi ti*]. Puesto que para quien no significa no habrá discurso, ni dirigido a sí mismo ni a otro. Y si alguien acepta significar, habrá demostración: habrá con ello, en efecto, algo determinado. Pero el responsable no es quien demuestra, es quien sostiene el asalto: porque al destruir el discurso, sostiene un discurso [*anairón gar logon hypomenei logon*] (1006 a18-26).

Con igual seguridad, Aristóteles, que acaba de fundar el imperativo de "decir algo" en la esencia del hombre, funda ahora el de "significar algo" en la definición del lenguaje: todo va de suyo, al menos en igual medida que en la cita antisteniana.

Para que la refutación se lleve efectivamente a cabo, basta entonces con explicitar la noción de significación: significar algo no es significar algo existente, sino algo único y convencionalmente idéntico para sí mismo y los otros (1006 b12-34). Cuando hablo, el principio de no contradicción se prueba y se instancia por ese hecho mismo: es imposible que la misma (palabra) tenga y no tenga a la vez el mismo (sentido). Toda palabra, por tener un sentido, es una encarnación del principio, y cuando habla caigo en esa jurisdicción.

Sin embargo, para probar que Aristóteles logra escapar de veras a esa sofística a la que adhiere tanto a través de su gesto refu-

tativo como a través de la atención prestada al discurso en cuanto tal, hace falta, me parece, una precisión más. Es perfectamente cierto, y Pierre Aubenque lo pone de relieve de manera notable, que el descubrimiento o, para ser más exactos, la tematización aristotélica de la naturaleza semántica del discurso, es el escudo por excelencia contra la concepción sofística de éste. Pero con una condición: es preciso que el fundamento del sentido no sea la esencia. Pues si la naturaleza semántica del discurso debe suspender verdaderamente la inmediatez de la relación entre el *logos* y el ser, la adhesión de la palabra al objeto del mundo, entonces el sentido de la palabra no podría depender de la esencia de la cosa que, para tener una *ousía* –Aristóteles no deja de repetirlo–, debe ser ante todo un *on*, es decir, existir. Si esa condición falta, hay una lisa y llana contradicción entre descubrimiento semántico y estrategia antisofística.

Para comprender de qué manera la refutación que procede por medio de la exigencia de significación logra descalificar la sofística y reafirmar la ontología, es importante, al contrario, comprobar que el sentido corresponde a veces pero no siempre, pues no lo hace por necesidad, a una esencia. "Por 'significar una sola cosa'", explica Aristóteles (1006 a32-34), "me refiero a lo siguiente: si esto es un hombre, entonces, con tal de que algo sea un hombre, en esto consiste serlo". Entendamos, con el ejemplo: si "hombre" significa "animal bípedo", siempre que un hombre exista, el hombre es un animal bípedo. El sentido de una palabra expresa la esencia de la cosa significada por ella, siempre que esa cosa exista. Para decirlo de otro modo:

1) Nunca se pasa de la esencia al sentido, sino únicamente del sentido a la esencia.

2) Se pasa del sentido a la esencia si y sólo si hay existencia: sólo los entes tienen por esencia el sentido de la palabra que los designa (así sucede con la palabra "hombre" y con el hombre).

3) Cuando no hay existencia, no se pasa a la esencia, pero la palabra tiene, con todo, un sentido (es el caso de la palabra "hirco ciervo").

O sea, en una jerga tal vez afín a los presentes términos, si la semántica aristotélica consigue bloquear la consecuencia logológica de una hiperontología, es porque circunscribe junto a la ontología propiamente dicha el lugar de una logología revisitada. Para evitar que todo lo que se dice se convierta de inmediato, por eso mismo, en ser, como ocurre en Gorgias y en Antístenes, es necesario y suficiente que pueda haber sentido sin referencia.

De resultas, Aristóteles tiene las manos libres en lo que se refiere a lo verdadero y lo falso. Lo falso no tiene nada que ver con el hecho de hablar de una cosa que no existe. Pero no, como en Platón, porque siempre se hable de algo que existe, aun en el caso del no ser. Pues en Aristóteles se puede hablar de cosas que no existen, de hirco ciervos, por ejemplo, sin poner en riesgo la ontología: se puede decir *el no ser* porque se puede *decir* el no ser, puesto que con el lenguaje está en juego una significación desligada de la referencia. Por eso, además, los valores de verdad ya no son sino una cuestión de *syn*, sintaxis-síntesis, entre un sujeto que es o no es y un predicado que es o no es: "Decir 'el ente no es' o 'el no ente es' es falso; por el contrario, decir 'el ente es' o 'el no ente no es' es verdadero" (7, 1001 b26 y ss.). Así, cuando nosotros, aristotélicos, decimos, decimos algo, como Antístenes. Pero cuando decimos algo, significamos algo: decimos palabras y no entes. Por eso podemos decir la verdad al hablar de cosas que no existen ("un hirco ciervo no es una vaca" es una afirmación verdadera). De cosas que, cuando se habla de ellas, siguen sin existir: la logología aristotélica, en vez de competir con la ontología en la constitución del mundo, produce mundos paralelos donde las frases verdaderas asignan predicados inexistentes a no seres; ya no, como en Platón, una falsedad que es, sino una verdad que no es. De la ontología aristotélica deriva así la posibilidad de una asunción de la logología: al hablar de cosas que no tienen ni existencia –y tampoco esencia, por lo tanto– ni definición, y al desinteresarse de la referencia física o fenoménica, se abre la posibilidad de promover el sentido solo, el sentido mismo. Así como la ontología parmenídea se había convertido en logología sofística, la logología se convertirá en litera-

tura: un caso límite legitimado por la interpretación del *legein ti* como *semainein ti*.

Es incomunicable: ¿behaviorismo o logología?

La autonomía del lenguaje

Admitamos que se pueda diferenciar entre "es" y "no es". Admitamos que el "no es" pueda decirse como no existente, y que el lenguaje esté en condiciones de enunciar lo falso sin hacerlo por ello verdadero. En síntesis, admitamos que el poema de Parménides, con la ayuda de la bofetada crítica de Gorgias, resulte abordable por y para la filosofía. La tercera tesis, "es incomunicable", no parece contradecir entonces de la misma manera un enunciado o una implicación del poema. Contradice, más bien, el acto de su enunciación, el gesto de la diosa, su destinación a aquel a quien ella quiere atraer y la sucesión de órdenes o consejos que le prodiga, desde el fragmento I:

> Y la diosa me acogió con benevolencia, asió con su mano mi mano derecha, tomó así la palabra y se dirigió a mí: "Joven [...], es necesario que te enteres de todo [*panta puthesthai*], a la vez del corazón impávido de la verdad que bien persuade y de las opiniones de los mortales, en las que no hay convicción verdadera. Pero, de todos modos, aprenderás además esto [*kai tauta mathéseai*]: la necesidad de que lo que aparece aparezca de veras, pues a través de todo penetra en todo" (*panta peronta*, lección propuesta por Heiberg y recientemente por O'Brien).

Lo que la diosa procura comunicar de tal modo no es el ser sino, en conjunto, la verdad, las opiniones e "incluso", o "también", la manera como puede confundírselas. Por eso, la tercera tesis no sólo se opone al gesto del poema sino a las *doxai*, a su modo de articularse y presentar el mundo. Si bien en esta última tesis no se

retoma directamente un enunciado parmenídeo, Gorgias propone en ella, empero, una serie de términos y distinciones que concuerdan con la descripción del lenguaje corriente de los mortales. Así, en el fragmento VII y el principio del fragmento VIII, justo después de la cita platónica, aparecen a la vez los órganos de los sentidos en su separación, y su vínculo con un discurso puramente sonoro, sin medida común con el lenguaje del ser:

> [VII, 1] Jamás, en efecto, este enunciado será domeñado:
> [los no entes son.
> Pero tú, aparta tu pensamiento de ese camino
> [de investigación.
> Que el hábito de las experiencias múltiples no te arrastre
> [por esta vía:
> mover sin objeto un ojo, un oído repleto de ruido
> y una lengua; hazte, en cambio, juez por medio
> [del *logos* de esa
> refutación de las disputas numerosas
> [VIII, 1] que acabo de señalar. Sólo permanece
> la palabra del camino: es.

Como lo hacía notar Ernst Hoffmann, mencionado por Pierre Aubenque,[13] podemos verificar aquí que Parménides "dispone de dos vocabularios diferentes para designar, por una parte, el discurso verdadero" (esencialmente *logos* y los términos de la misma familia como *rhethenta*, al igual que *mythos* y *phrazo*), "y por otra, el discurso vacío y engañador" (*ekhéessan*, "lo que resuena", gritos, sonidos, ecos, y *glossa*, "la lengua", pero también, en VIII, 38: *ónoma*, "el nombre", "la palabra"). Consideremos desde ese punto de vista la tercera tesis del tratado. Nos enfrentamos más que nunca a la dificultad del texto anónimo y la complejidad de la relación entre las dos versiones. Pero, sea como

[13] Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1925, pp. 10 y ss., citado por P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 119 y ss.

fuere, en ambas el argumento se basa en la separación de los órganos y los dominios sensoriales: el ojo ve, y no ve más que color; el oído oye, y no oye más que sonido (*De M. J. G.*, 980 b1-4: "Así como la vista no llega a conocer los sonidos de la voz, el oído no oye colores sino sonidos" –*phthongous* y luego *psophos*, 6, 9–; cf. Sexto, 83: "pero que entre [los entes], los visibles sean captados por la vista, los audibles por el oído, y no a la recíproca"). El ojo carece, a buen seguro, de "objeto", y el oído está "repleto de ruido", porque el objeto sensible no existe, difractado en perceptos sin que ningún geometral, ningún *concretum* o ningún *pragma* –como se prefiera– los agrupe. Ésa sería justamente la función del *logos*, si no estuviera tan aislado como cada uno de los sentidos, tanto con respecto a ellos como a un eventual objeto de síntesis perceptual: "Y quien dice, dice, pero no un color o una cosa" (980 b4 y ss.). La incomunicabilidad es en verdad un efecto de la distinción parmenídea: así como el ser no se mezcla con el no ser, el *logos* propiamente dicho es por sí solo su propio dominio y no tiene nada que ver con la *doxa* de los mortales, a tal extremo que carece incluso de relación con los sonidos que podemos oír. La distinción entre *logos* y ruido se da, en definitiva, entre quien habla y quien oye: el que dice dice un decir ("para empezar, no dice un color sino un decir", 980 b6 y ss.), pero el que oye nunca oye otra cosa que sonidos ("el oído no oye colores, sino sonidos"); entre quien habla y quien escucha no se entabla diálogo alguno, acerca de objeto alguno. Hoffmann veía en Parménides al primer filósofo de la "unidad trinitaria" del ser, el pensamiento y el discurso; tesis tras tesis, el funcionamiento fusional de esa unidad trinitaria se desmonta como una máquina infernal y, por decirlo de algún modo, vuelve a montarse para girar en falso.

Legei ho legon [...] logon, "el que dice dice [...] un decir": con esta concatenación de verbo, sujeto y predicado salidos unos de otros tenemos lo que yo llamaría el principio de identidad sofística, en que la autonomía discursiva se pliega como logología, en una esfera autosuficiente análoga a la del "es". Principio que está

ahí para oponerse al principio de identidad ontológica, a la vez construido en el *Poema* a partir del "es" primero y secularmente deducido o infinitamente glosado: "el ente es ser", modelo de la buena redondez.

La interpretación behaviorista

El análisis propuesto por Gorgias de la función o el funcionamiento del lenguaje, si bien recurre a la partición parmenídea entre *logos* (del ser, pronunciado por la diosa o el filósofo, poema-lengua) y ruido (de la mezcla, de los sentidos, de las *doxai,* hábito de los mortales) para llevarla a su consecuencia aporética, serviría también, se nos dice, para explorar –claro está que a diferencia del poema– lo que ha podido denominarse sin ambages "concepciones de los sentidos". En su importante artículo "Gorgias on the function of language", Mourelatos sostiene que "Gorgias ataca dos concepciones seductoras de la naturaleza del sentido lingüístico, a saber: que el sentido es la referencia, y que el sentido es la imagen mental o la idea".[14] Es posible imaginar, por lo tanto, que los "rompecabezas" así introducidos por Gorgias habrían de ser recurrentes en la historia de la filosofía, hasta desempeñar un gran papel en el desarrollo de la filosofía analítica del siglo XX. Antes de discutir sus conclusiones, querría resumir los notables análisis de Mourelatos.

El "argumento categorial", que él define por analogía entre el cierre de cada sentido en su dominio sensorial (visión-color) y el cierre del *logos* sobre sí mismo, incapaz de remitir a un *pragma,* está

[14] Alexander P. D. Mourelatos, "Gorgias and the function of language", en Luciano Montoneri y Francesco Romano (comps.), *Gorgia e la sofistica: atti del convegno internazionale (Lentini, Catania, 12-15 dic. 1983),* Catania, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1985, col. Siculorum Gymnasium, pp. 607-638; la cita corresponde a la p. 608. Una segunda versión, revisada y aumentada, se publicó en *Philosophical Topics,* 15 (2), otoño de 1987, pp. 135-170.

en condiciones de refutar una concepción referencial del sentido tal como la representa, por ejemplo, el primer Russell: "Todas las palabras tienen una significación [*meaning*], en el mero sentido de que son símbolos que hacen las veces de algo distinto de sí mismos".[15] El que dice dice un decir y no una cosa: por simplista que sea la formulación, el argumento no es para nada trivial; como refutación de la concepción referencial, tiene incluso tanta fuerza como su versión megárico estoica: "cuando hablo de un carro, un carro pasa por mi boca", o su versión moderna sofisticada: *"we do not eat the meaning of 'cake'"* ["no comemos el significado de 'torta'"]; se trata sencillamente de poner de manifiesto el error categorial que subyace al lugar común: la palabra se refiere a la cosa.

Antes de proseguir, apresurémonos a señalar el primer riesgo considerable de este análisis: el de confundir, para decirlo en griego, *ti* y *pragma*, o "algo" y "una cosa". Así, Russell dice con prudencia que las palabras "hacen las veces de algo distinto de sí mismas" (*"stand for* something other *than themselves"*), y Mourelatos explicita que "deben hacer referencia a cosas del mundo real (extra-lingüístico, extra-mental)" [*"they must refer to* things in the real (extra-linguistic, extra-mental) world"] (p. 625; el énfasis me pertenece). De tal modo, es toda la interpretación aristotélica del *semainein ti*, "significar algo" en el sentido de "tener un solo sentido para sí mismo y los otros", la que se ve despojada desde el comienzo de su tópico de ejercicio que le permite remitir tanto al hombre como al hirco ciervo, y por lo tanto de su fuerza antisofística. Pero, de manera mucho más drástica, lo que constituye ya un problema es sin duda la idea de que, en el caso de Gorgias e incluso de Parménides, pueda tratarse de "significación" en el sentido moderno del término, manifiestamente determinado en forma aristotélico estoica, para rechazarla o admitirla: la ausencia del concepto, como en la cita de Antístenes, no es fortuita, sino

[15] Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, Londres, G. Allen and Unwin, 1903, citado en Alexander P. D. Mourelatos, "Gorgias and the function of language", *op. cit.*, p. 634, n. 34 [trad. esp.: *Los principios de la matemática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967].

testimonio de una "impensabilidad". El discurso no significa ni una cosa ni algo, no porque pensar la significación en términos de referencia oculte aporías, sino porque el discurso, a la sazón, no significa.

Mourelatos describe a la perfección el cuerpo de la argumentación que sigue en Gorgias como un despliegue de las aporías de la identidad perceptual (*"puzzles of perceptual sameness"*, pp. 614-624 y 625). El argumento es a la vez intersubjetivo e intrasubjetivo. Es intersubjetivo porque, dados dos individuos, la identidad de la impresión sensorial o de la idea (*aisthánesthai*, *ennoéin*) es, ante todo, objetivamente imposible: "¿Cómo va a tener quien escucha la misma cosa en la idea? Pues la misma cosa no tiene el poder de ser al mismo tiempo en varios [sujetos] que están separados: dos sería entonces uno" (980 b8-11); a continuación, subjetivamente imposible: "Además, aun cuando exactamente la misma cosa fuera en varios, nada impediría que no les pareciera semejante, no siendo ellos similares en todos los aspectos" (980 b11-13). El argumento es igualmente intrasubjetivo, porque, si conjugamos la distinción categorial con la discontinuidad del tiempo, un solo y el mismo individuo no percibirá siquiera la misma cosa que sí mismo: "Uno no parece, por lo demás, tener siquiera percepciones semejantes a las que tiene en un mismo momento, sino otras a través del oído y a través de la vista, y de diferente manera en el instante presente y el instante pasado" (980 b14-17). "No son posibles ni un lenguaje privado ni un lenguaje público", concluye Mourelatos.[16]

A criterio de este autor, esa segunda sucesión de aporías es perfectamente adecuada para desacreditar "una concepción mentalista o ideacional del sentido", la de un Stephen Ullmann, por ejemplo: "Si escucho la palabra 'mesa', pensaré en una mesa; si pienso en una mesa, articularé la palabra, de ser necesario".[17] Alston o Ayer no hacen sino reiterar las observaciones de Gorgias

[16] Alexander P. D. Mourelatos, "Gorgias and the function of language", *op. cit.*, p. 624.

[17] *Ibid.*, p. 634, n. 37.

cuando objetan, el primero, que un poco de introspección basta para convencer al lector de que la imaginería mental que acompaña la palabra "perro" no es en modo alguno idéntica cada vez que el término se utiliza de la misma manera (éste es el argumento intrasubjetivo), y el segundo, que no tengo ningún medio de saber si los otros tienen las mismas sensaciones o sentimientos que yo, y ni siquiera si quieren decir lo mismo con las palabras que emplean para referirse a los objetos físicos, pues las percepciones que tienen de ellos pueden ser radicalmente diferentes de las mías.

Es posible entonces, a la manera de un Wittgenstein, decidirse a barrer con las objeciones de Gorgias mediante la simple consideración de nuestra práctica del lenguaje. Entre nosotros: "está claro que la idea misma de ver el rojo pierde su utilidad si nunca se puede saber si el otro no ve algo absolutamente diferente"; y en nosotros: "¿Cómo puedo saber si lo que llamo ver el rojo no es una experiencia enteramente distinta en cada oportunidad?". Aquí, otra vez, la respuesta: "No puedo saberlo" y, en consecuencia, "la desaparición de la pregunta".

Pero si mantenemos la pregunta, justamente, se presenta una "alternativa estándar" a las dos concepciones, referencial e ideacional, del sentido: la concepción comportamental, *"the behavioural conception"*. Ésta modifica la manera de plantear el interrogante: "La pregunta adecuada acerca de una palabra no es '¿por qué se la emplea?' ni '¿qué imagen evoca en la mente?', sino '¿cuál es su función?', '¿qué efecto tiene sobre los que hablan la lengua?'".[18] Esta concepción behaviorista, que describe todas las ocurrencias en términos de estímulo-respuesta, es la de una buena cantidad "de lingüistas, psicólogos y filósofos de las últimas décadas". También es, precisamente, la de Gorgias, sugiere Mourelatos sobre la base del *Encomio de Helena*, es decir, el otro texto de aquél, conservado en buena medida, que se ocupa del *logos* y sus poderes, y que esta vez expresaría la concepción positiva propia del so-

[18] *Ibid.*, p. 628.

fista y la pondría en práctica de manera concreta, luego de la exposición puramente crítica del *Tratado*. Estamos así en presencia de una versión nueva de la vieja idea de que la sofística es en esencia una retórica: su investigación a fondo permitirá, *a contrario*, justificar la necesidad de un concepto como el de logología.

II. RETÓRICA Y LOGOLOGÍA: EL *ENCOMIO DE HELENA*

El gran dinasta

Si damos crédito a lo que sostiene Isócrates, que pretende saber más, Gorgias jamás propuso un elogio de Helena, sino únicamente una apología, una defensa. De hecho, Helena se declara ante todo no culpable: es víctima de algo más poderoso que ella, ya se trate de los dioses (o de la "fortuna", la "necesidad", 6), de la violencia viril (un rapto, 7) o del discurso (8-15). Notable línea de defensa es esta tercera hipótesis, que hace de todo convencido un inocente; y cuán perturbadora, si no inmediatamente terrible, ni bien se evoca, en lugar de los peligros remotos de los demagogos, el entusiasmo mortal de las muchedumbres totalitarias; sin embargo, sobre la relación entre Platón y Gorgias nos informaremos más adelante, cuando definamos en su amplitud y su especificidad el estatus del *logos* en política.

Por el momento, leamos con Mourelatos el famoso pasaje sobre el cual éste apoya su tesis: "El discurso es un gran soberano que, por medio del más pequeño y más imperceptible de los cuerpos, lleva a cabo los actos más divinos" (8). El *Encomio* se acopla con la dificultad final del *Tratado*, el hiato entre palabra y cosa, en cuanto está encarnada dentro del propio *logos*. El contraste constituido por la omnipotencia de un casi nada pone justamente en evidencia, a juicio de Mourelatos, el hecho de que el *logos* es un "estímulo sustitutivo".[1] El ejemplo del teatro al cual Gorgias apela enseguida sería la más palmaria de sus ilustraciones:

[1] Alexander P. D. Mourelatos, "Gorgias and the function of language", en *Philosophical Topics*, 15 (2), otoño de 1987, p. 156.

> Quienes escuchan [la poesía] experimentan el estremecimiento que pasma de temor, la piedad que abunda en lágrimas, el duelo en que se complace el dolor, y el alma siente, frente a las dichas y los reveses que son obra de acciones y cuerpos extraños, por intermedio del discurso, una pasión que le es propia (9).

Es Edipo quien se casa con su madre y se arranca los ojos, y "los acontecimientos que se desenvuelven sobre el escenario, en realidad, no nos incumben" (*"are of* no real concern to us"),[2] pero somos nosotros, sin embargo, quienes lloramos: las palabras, repite Mourelatos, han servido de "estímulos sustitutivos". Lo mismo vale para el segundo ejemplo, "los encantamientos inspirados por los dioses llegan a través de las palabras del discurso a producir placer, a alejar la pena" (10): el "análogo moderno" de esta terapia practicada en los templos no es otro que "el uso de las palabras en la psicoterapia". Gorgias incluso se empeña –agrega Mourelatos– en extender esta concepción behaviorista a los contextos aparentemente más desfavorables: así la ciencia, en la cual –tal como ocurre en la meteorología– las palabras hacen que objetos "increíbles e imperceptibles" se tornen "evidentes a los ojos de la opinión". Con ello, Gorgias tocaría el "espinoso problema de la semántica de los términos teóricos", en el que, a falta de objetos observables, sólo el lenguaje en todos sus tropos es capaz de proporcionar los objetos. Y otro tanto con las argumentaciones judicial y filosófica: siempre se trata de inducir un cambio de opinión. Todo concluye con la comparación, destinada sin duda a un gran futuro, entre *logos* y *phármakon*:

> Existe la misma relación entre el poder del discurso y la disposición del ánimo, el dispositivo de las drogas y la naturaleza de los cuerpos: así como tal o cual droga desaloja del cuerpo tal o cual humor, y unas ponen fin a la enfermedad y otras a la vida, de igual modo, entre los discursos, algunos afligen, otros encan-

[2] A. P. D. Mourelatos, "Gorgias and the function of language", *op. cit.*, p. 156.

> tan, atemorizan, infunden coraje en los oyentes, y otros más, por una mala persuasión cualquiera, intoxican el alma y la embrujan (14).

Basta –concluye Mourelatos– con traducir la expresión arcaica "desalojar un humor" a la jerga behaviorista: "inducir una reacción fisiológica", para llegar a un L. Bloomfield, un B. F. Skinner o un C. L. Stevenson.[3]

Aquí volvemos a encontrar, en un ambiente analítico *up-to-date*, el viejo retrato del sofista como seductor. Su conocimiento de las *falacias* hace de él, tal vez, un experto en distinciones prometedoras (sentido, referencia, idea), pero el sofista sigue siendo, aún y siempre, el orador tipo a los ojos del filósofo: considerar el discurso como un estímulo apto para inducir una respuesta en el oyente es comprometerse a producir, como en los manuales, la receta del éxito; tales ingredientes para tal resultado en tales circunstancias, con el aprovechamiento del *kairós* como pase de mano de la cocinera. Y, detrás del behaviorismo, con el muy pavloviano adiestramiento de perros que salivan delante de nada. Delante de nada o, para decirlo con mayor exactitud, delante de casi nada: no hay asesinato sobre el escenario, ni verdadero ni re-presentado, así como no hay carne ni ilusión de carne, ningún objeto, sino un timbre que la evoca o lleva a alucinarla, y palabras como "estímulos sustitutivos".

El gran mérito de este análisis consiste en proponer, sobre la base de una interpretación de los textos seria y fundada, al menos, algo así como la clave de la retórica vista por la filosofía, una vez más la filosofía y siempre la filosofía (a través de Platón y Aristóteles y hasta Perelman). Ahora bien, la brevedad o la simpleza del análisis desde la perspectiva del estímulo y la respuesta se deja captar por conducto, precisamente, de esa idea de "estímulo sustitutivo", cuya inconsistencia es posible verificar.

En cuanto estímulo, en efecto, ¿a qué sustituye exactamente la palabra? En el teatro, por ejemplo, el pasaje destacado por Gorgias

[3] *Ibid.*, pp. 157 y 158.

no se hace de un objeto a una palabra, sustituto del primero. ¿Cuáles serían, por lo demás, las acciones y los cuerpos "reales", aptos para servir de objeto? ¿Los del primer Edipo, de los que habla el mito, o los de la máscara que recita los versos de Sófocles en el escenario? ¿Y qué tipo de aprendizaje habría producido qué tipo de asociación? ¿El aprendizaje de la lengua, que reemplaza las cosas por las palabras, o el de la poesía, que despierta la sensibilidad a las metáforas? El pasaje, tal como Gorgias lo explicita, se hace estrictamente –y Mourelatos también debe destacarlo– de lo ajeno (*allotríon*) a lo propio (*idion*), y no a las palabras, sino "por medio de las palabras", "a través de ellas" (*dia ton logon*, 9). Las palabras no hacen las veces de objetos ausentes, sino que, en virtud de su sola fuerza, suscitan el terror y la piedad, la pena y el placer, en aquellos que, en lugar de pronunciarlas, las escuchan. En suma, como lo teorizará fielmente Aristóteles, la poesía –en este aspecto, más filosófica que la historia– hace pasar de lo singular a lo universal y percibir al otro como uno mismo, uno mismo en el otro. El concepto de "sustituto" tampoco resiste el examen del segundo modelo: la terapia, aun a la manera estadounidense, no debe su eficacia a la realidad de los objetos cuyo sustituto serían las palabras (un pedazo cualquiera de carne, por el momento ausente), sino a los encantamientos propiamente dichos que, "por las palabras" (otra vez *dia logon*, 10), transforman la opinión del alma. Ocurre lo mismo con los otros tres tipos de discursos considerados, y en primer lugar con aquel que no es discurso de la ciencia en general –palabras capaces de sustituir a sus objetos perfectamente definidos– sino "meteorológico" –presentación de objetos de los que no se sabe nada y que están ausentes por definición, "increíbles e invisibles"–, donde es obligatorio comprender que son las palabras, y ellas solas, las que constituyen toda la objetividad del objeto; tal serie de palabras determina la opinión con respecto a tal objeto, y tal otra serie con respecto a tal otro, al capricho de las propias palabras y no según el orden de los objetos. Las cosas son iguales, sin duda alguna, para los tribunales, en los que se trata, a lo largo de los alegatos, según las prácticas antilógicas de

acusación y defensa, e incluso las idas y vueltas de las tetralogías, de constituir el objeto mismo y determinar en forma categórica el cuerpo del delito. Otro tanto sucede, por último, con los filósofos, que no tienen otros objetos que aquellos de los que sus discursos en conflicto los dotan. En resumen, o bien las palabras son estímulos sustitutivos, en el sentido pavloviano de sustitutos de objetos ausentes pero mucho más reales que éstos, de donde toman su eficacia de estímulos, y los ejemplos de Gorgias son entonces inadecuados y superfluos; o bien las palabras son verdaderos estímulos, es decir, más exactamente, los verdaderos estímulos, y en ese caso es difícil advertir lo que aún pueden tener de "sustitutivos". La cuestión no pasa por un objeto preexistente que es eficaz a través de la palabra, sino por el hecho de que ésta produce de inmediato algo parecido a un objeto: sentimiento, opinión, creencia en tal o cual realidad, estado del mundo, realidad misma, de manera indiscernible. No para quedar mejor inmovilizado en un subjetivismo anacrónico ("el hombre es la medida de todas las cosas", en el sentido de que mi opinión, la que se induce en mí, sea más real que el ser o constituya toda la realidad de lo real), sino para desmitificar la donación ontológica y mostrar que esta sedicente donación es una producción discursiva.

En suma, el estímulo es eficaz sobre el mundo, le da forma, lo informa, lo transforma, lo "performa". En el discurso tematizado y practicado por la sofística no hay un efecto "retórico" sobre el oyente (conductismo pavloviano de los filósofos sobre quienes las palabras sólo actúan por medio de un adiestramiento, y a falta de las cosas), sino un efecto mundo.

El discurso sofístico y su efecto mundo: "El discurso no conmemora el afuera, es el afuera el que se erige en revelador del discurso"

Para asegurar esta interpretación es preciso examinar un pasaje, importante y difícil, de la tercera parte del *Tratado sobre el no ser* en

la versión de Sexto, que no tiene equivalente en la versión anónima, y sobre el cual el propio Mourelatos se apoya para presentar la traducción más completa de su artículo: "Si es así, no es el discurso el que conmemora el afuera [*parastatikós*], sino el afuera el que se convierte en revelador [*menytikón*] del discurso".

Todo depende aquí del sentido que se dé a los dos adjetivos verbales puestos en simetría, *parastatikós* y *menytikón*, en los que se juega el quiasmo entre discurso y afuera. Mourelatos tiene el mérito de proponer seguir hasta el final una buena pista: la del uso que Sexto hace por doquier de *menytikós*, cuyo *home context* es la crítica de la teoría estoica del signo. Apostaremos así que, aun cuando todas las probabilidades señalen que no es un término de Gorgias, se trata, empero, de una traducción inteligente e inteligible de lo que éste quiere decir.

En este punto no podemos dejar de recordar brevemente la distinción fundamental entre los dos tipos de signos, que estructura la exposición y la crítica escépticas de la semiología dogmático estoica propuestas en el capítulo 3 del libro VIII de *Adversus mathematicos*. Dejemos de lado las cosas manifiestas (*enargé*), que no necesitan sino de su propia evidencia y, por lo tanto, no pertenecen al dominio del signo. Sólo puede haber signo de las cosas no evidentes (*adela*), con la condición, no obstante, de que no sean "absolutamente no evidentes" (*katház ádela*, por ejemplo la cantidad de granos de arena en el desierto de Libia), porque en ese caso escapan por definición a toda aprehensión, sea cual fuere. Habrá entonces signo de cosas o bien "ocasionalmente no evidentes" (*pros kairón ádela*, por ejemplo Atenas cuando estoy en Libia), o bien "naturalmente no evidentes" (*physei ádela*, por ejemplo la idea de poros inteligibles o de un vacío infinito exterior al cosmos). En el primer caso, se dice que el signo es "conmemorativo", *hypomnestikón*, pues no hace sino vincular dos percepciones cuya conexión (*symparatéresis*) ya se ha advertido con frecuencia, y una de las cuales, que a la sazón se rememora, está temporariamente ausente, cualquiera que sea, por otra parte, la modalidad del tiempo: la cicatriz, signo de un pasado, recuerda la herida; el

humo, signo de un presente, evoca el fuego, y el ataque al corazón, signo de un futuro, anuncia la muerte. En el segundo caso, se dice que el signo es "indicativo", *endeiktikón*: contiene en sí toda la mostración, pues lo significado es, por naturaleza, no observable en sí, de manera que "directamente a partir de su naturaleza y su constitución propias, casi al emitir un sonido de la voz [*monon oukhí phonén aphién*], se dice que significa aquello de lo que es indicativo" (154, subrayado con acierto por Mourelatos). Así, los movimientos del cuerpo son signos indicativos de la existencia del alma, que, por naturaleza, no es por su parte evidente a los sentidos. Todo el trabajo antidogmático de Sexto consiste entonces en disociar en forma radical los dos tipos de signos; en mantener el signo conmemorativo cuya confiabilidad vivimos y experimentamos todos los días, pero también en negar las pretensiones del signo indicativo, exponiendo las aporías de su concepto.

En ese marco, ¿qué significan, pues, nuestros adjetivos? Contrariamente a Mourelatos, para quien *menytikós* remite al signo conmemorativo, puede afirmarse que el término se emplea de manera indistinta para los dos tipos de signos: así, en VIII, 193-194, cuando se trata de señalar que según los dogmáticos, claro está, tanto el signo conmemorativo como el signo indicativo pueden corresponder a una pluralidad de significados diferentes, se utiliza en ambas oportunidades el término *menytikós* (Bury, que intenta mantener la diferencia, traduce *indicate* y luego *revealing*). Incluso es indiscutible que *menytikós* sirve para decir lo que hace el signo indicativo: de tal modo, Sexto, con referencia al paradigma de éste, concluye que, al ser el alma no evidente, "es *indicativamente revelada* [*endeiktikós menyetai*] a partir de los movimientos del cuerpo" (VIII, 155). El sintagma es revelador porque une el verbo supuestamente destinado a la conmemoración con el enunciado expreso de la indicación.

Por lo demás, en la única otra frase donde –que yo sepa– figuran al mismo tiempo, como en la nuestra, *parastatikós* y *menytikós*, el primero de estos términos, *parastatikós*, remite al signo conme-

morativo, mientras que el segundo, *menytikós*, remite al signo indicativo, sin que ningún intérprete haya manifestado jamás dudas al respecto. Se trata (VIII, 202) de la respuesta de Sexto a los argumentos dogmáticos previos, motivada por su inquietud de mantener la diferencia entre signo indicativo, malo, y signo conmemorativo, bueno. El escéptico, en ese momento, considera el signo conmemorativo bajo su aspecto convencional: el sonido de la campana se deja oír para decir tanto que pasa el carnicero como que hay que inundar los caminos (200, que retoma 193); por el contrario, el indicativo es un signo que debe evocar *ek physeos* la cosa significada, de manera que, por fuerza, indica una sola cosa (201, 202). Por eso Sexto puede concluir:

> Así pues, el signo indicativo difiere del signo conmemorativo, y no hay que hacer inferencias del primero al segundo, habida cuenta de que el primero debe servir para revelar [*dei menytikón hyparkhein;* Bury: *indicate*] una sola cosa, en tanto que el segundo puede corresponder [*dýnatai einai parastatikón;* Bury: *manifest*] a varias, y tener los sentidos que nosotros mismos damos (202).

La traducción en el lenguaje de Sexto de la frase atribuida por éste a Gorgias será, entonces: "El discurso no es el signo conmemorativo del afuera; es el afuera el que se convierte en el signo indicativo del discurso".

No hay que temer ser explícito. Al decir "el discurso no es conmemorativo del afuera" es preciso comprender que, en este caso según Gorgias (contrariamente, sin duda, a lo que por su parte Sexto pensaba, al admitir en actitud de escéptico la validez y la utilidad de los signos conmemorativos), el discurso no sirve para traer a la memoria, para recordar, una afección exterior a la que esté, de manera observable, constantemente ligado. En lo que respecta a "el afuera es indicativo del discurso", es menester comprender que el afuera funciona como esos signos rechazados por Sexto, que sirven a los dogmáticos para deducir lo que por naturaleza escapa a nuestra aprehensión; por ejemplo, el alma. De

acuerdo con una de las etimologías más verosímiles, el término *menytikós* nos introduce, sin duda, en el dominio de la mántica, lo cual casa a la perfección con la doctrina del signo indicativo, en la que los dogmáticos nunca hacen otra cosa que comportarse como adivinos. Por eso mi traducción de *menyein* como "revelar", que se ajusta muy bien a las otras ocurrencias, porque Gorgias se consagra a marcar en cada etapa el carácter incomprensible, imposible, casi mágico, del papel de instrumento de comunicación que se pretende hacer desempeñar al lenguaje.

"No es el discurso el que conmemora el afuera, es el afuera el que se convierte en revelador del discurso." Esta frase me parece la más adecuada para especificar la relación que se establece entre discurso sofístico y mundo. La frase explicita el enunciado emblemático de la discursividad sofística que construía el *De M. J. G.*, "el que dice un decir", y despliega las modalidades de la logología. "No es el discurso el que conmemora el afuera": el discurso no puede representar lo real y no tiene que hacerlo; no hace las veces de una cosa o una idea exteriores, ajenas a él, y tampoco hace referencia a ellas. En suma, no estamos en el régimen parmenídeo aristotélico de la comunicabilidad, que va de la copertenencia y la eclosión simultánea a la adecuación. "Sino que es el afuera el que se convierte en revelador del discurso": si hay relación de significación, es menester invertirla. Proposición que, si se tiene en cuenta todo lo planteado por el tratado, yo articularía de la siguiente manera: el discurso hace ser, y por eso su sentido sólo puede aprehenderse a posteriori, a la luz del mundo producido por él.

Retomemos. Onto-logía: el discurso conmemora el ser, su tarea es decirlo. Logología: el discurso hace ser, el ser es un efecto del decir. En un caso, el afuera se impone e impone que se lo diga; en otro, el discurso produce el afuera. Se comprenderá que uno de esos efectos mundo pueda ser el efecto retórico sobre el comportamiento del oyente, pero no se trata sino de uno de sus efectos posibles. Si vuelve a ponerse sobre el tapete la idea de seducción, es con un giro ontológico más, que hace toda la diferencia y puede servir para definir la logología: "Habría que extender la

idea de seducción", escribe Jean-François Lyotard: "No es el destinatario el que es seducido por el destinador. Éste, el referente, el sentido, no sufren menos que aquél la seducción ejercida".[4] El discurso sofístico no es sólo una *performance* en el sentido epideíctico del término, sino un performativo con todas las de la ley, en el sentido austiniano; *"How to do things with words"*: es demiúrgico, fabrica el mundo, lo hace acaecer, y dentro de un momento veremos exactamente hasta qué punto, con la ciudad y la política.

Como el afuera se ajusta al decir, que sólo es, al igual que el ser del Parménides de Gorgias, captable, estructurado, existente en la precisa medida de su creación discursiva, ese afuera, entonces, proporciona necesariamente, a cambio, indicaciones sobre el decir que lo ha construido. El afuera se erige en "revelador" del discurso, en el sentido de que lo que acaece consuma el discurso, colma la predicción constituida por éste. Lo que acaece, sea lo que fuere; pues suceda lo que sucediere, una cosa o su contrario, el oráculo y el sueño siempre tendrán razón. No se trata de una cuestión de destino, sino, simplemente, de *logos*: que el hijo mata a su padre es algo que sucede, ya lo mate o no; Freud nos lo enseñó por medio de la historia de Edipo. Es por eso, además, que los sofistas no son adivinos, si imaginamos que un adivino deduce de determinados signos el saber de lo que ya está escrito; pero sí lo son, si se entiende que los adivinos, o los terapeutas, ponen en juego la fuerza del decir para inducir un nuevo estado y una nueva percepción del mundo, legibles en la claridad del momento retroactivo [*après-coup*].

Helena o la lógica del decir eficaz

"Quise escribir un discurso que fuera, de Helena, un elogio, y para mí, un juguete" (*Encomio*, 21): nos hemos ganado el derecho de entender logológicamente ese juego y el mundo que produce.

[4] Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1983, § 148 [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

La duplicidad de Helena

El *Encomio de Helena* es un texto insoslayable en muchos aspectos, cada uno de los aspectos, justamente, que componen los motivos de este recorrido. De lo físico a lo político: el género epidíctico, del que es paradigma, sólo cobra sentido en relación con valores consensuales, constitutivos de la ciudad, sobre los cuales se apoya y a los que, sin embargo, contribuye a trastocar. Volveré a ello. De la filosofía a la literatura: el personaje de Helena, heroína sofística por excelencia, es un plasma, una ficción arrojada en el mundo. También volveré a esto. Pero, tanto desde un punto de vista como de otro, siempre se trata de logología, es decir, de la manera como las palabras de la discursividad sofística son fautoras de realidad. Al igual que el *Tratado sobre el no ser*, el *Encomio de Helena* tematiza y practica a la vez ese tipo de discursividad. Si el personaje de Helena puede servir aquí de emblema, es justamente porque ella no es más, pero tampoco menos, que el no ser. Es lo que se dice de ella. Siempre es posible pronunciar al menos dos discursos a su respecto: es la más culpable de las mujeres (el no ser no es) y, sin embargo, o por eso mismo, es la más inocente (y así, el no ser es). Nunca es más que el resultado del último discurso pronunciado. No es difícil, y sin duda tampoco falso, poner todo esto en la cuenta de la femineidad, la sexualidad, la alteridad, del margen y los otros avatares de la diferencia. Pero lo que se deja leer gracias a Gorgias, como más acá y más allá de su Helena, a través de un episodio determinante del poema homérico y en el seno de la pieza teatral de Eurípides, es un sentido más radical de la duplicidad de Helena: ésta es doble porque es a la vez Helena y "Helena"; su aventura es la aventura del lenguaje, vale decir, la del momento en que la palabra es más cosa que la cosa. Helena es "Helena", Helena es un efecto del decir, porque "Helena" es el nombre del decir eficaz.

He aquí toda la historia. Se cuenta a veces que Gorgias el Siciliano, enviado en embajada a Atenas por su ciudad natal, Leontino, no sólo logró ganar la ayuda de los atenienses contra Siracusa, sino

también maravillarlos. Mediante un discurso trastornante, convenció un día al ágora de que Helena era la más culpable de las mujeres y, al día siguiente, de que era la inocencia misma. Esta historia, ni verdadera ni falsa, está colmada de sentido: el nombre de Helena puede servir de emblema a una posición sofística del discurso, en contraste con una posición filosófica u ontológica.

"Muy alabada y muy censurada, yo, Helena": así se presenta ella misma en el *Segundo Fausto* (84-88). Su historia, sin embargo, es sumamente banal, un chisme de alcoba: engañó a su marido y lo abandonó para seguir a su amante. No hay razón para censurarla y tampoco, en verdad, para felicitarla. Lo cierto es que los dioses o, mejor, las diosas, se entrometieron inicialmente en el asunto (el concurso de belleza, el pastor, la manzana: la más bella de las mujeres, premio de la elección de Afrodita, no es ante todo sino el soborno de Paris), y que los griegos, a continuación, se dejaron atrapar en el juego, ellos, que se obstinan en morir frente a Troya (la *Ilíada*) y, si regresan, encuentran sus tierras sin cultivar y ocupado su lecho (la *Odisea*). Entonces: ¿culpable o inocente, maligna o benefactora? Lo más notable es que, en el caso de Helena, sea imperativo enunciar los dos discursos a la vez, y que no haya un solo hecho, un solo argumento, que no se deje duplicar en su contrario.

Pues si se emite un solo discurso sobre ella, el más evidente, el de la culpabilidad, la evidencia vaciará los ojos en sentido propio: eso es lo que Estesícoro, más "músico" que Homero, se apresuró a advertir, porque él, al menos, recuperó la vista gracias a su "Palinodia", al calificar con una negación sus versos enceguecedores: "No, ese discurso no es justo; no, no abordaste los navíos de bellos puentes; no, no te marchaste a la ciudadela de Troya" (Platón, *Fedro*, 243 a-b). En su ceguera, Homero ya dejaba, sin embargo, planear la duda entre un arrebato, de grado, o un rapto, por fuerza, y ponía el acento en la ambivalencia, sentimiento que todos, incluida ella misma, mostraban por Helena. Por eso, cuando los jefes troyanos, ancianos canosos pero vigorosos conversadores, la ven aparecer sobre las murallas, la reconocen a la vez como objeto de amor, en cuanto es menester retenerla a cualquier pre-

cio, y como objeto de horror, del que hay que huir literalmente como de la peste:

> No, no es posible censurar a troyanos ni a aqueos de hermosas grebas si por tal mujer sufren tan prolongados males. Cuando se observa su rostro, ella se asemeja terriblemente a las diosas inmortales. Pero, pese a todo, y siendo así, que se embarque y parta; no la dejemos aquí como peste para nosotros y, más adelante, para nuestros hijos (*Ilíada*, III, 154-160).

Y ese rostro de diosa que los años no alteran ya no dejará de ser para la propia Helena una "cara de perra".[5]

Pero sin duda es Gorgias quien da a entender hasta qué punto la inocencia de Helena no es otra cosa que su culpabilidad. Helena es "normalmente" inocente en los dos primeros casos: la "fatalidad", como habría podido decir hacia 1900, y la violencia del varón. También es inocente –y hemos apreciado el carácter central de esta tercera hipótesis– si ha sido persuadida con palabras. Inocente, por último –cuarto caso que Gorgias, al parecer, considera sin dar aviso–, simplemente si ha amado. ¿Cómo puede absolverla su falta misma: dejarse seducir, ceder al deseo? Sencillamente, porque Helena es impotente frente a él si tiene oídos y ojos. Sus oídos han escuchado los discursos de Paris: Helena no hace sino formar parte de esa "gente innumerable que, acerca de innumerables temas, ha sido y es persuadida por innumerables fabricantes de un discurso de apariencia" (11). Y así como no es responsable de lo que ha escuchado, tampoco lo es de lo que ha visto, pues "la naturaleza de lo que vemos no es la que nosotros queremos, sino la que eso mismo resulta tener" (15); ahora bien, el bello Paris se presentó ante su vista: "si la mirada de Helena, a través del cuerpo de Alejandro, inspiró el deseo y transmitió a su alma la avidez del amor, ¿por qué sorprenderse?" (19). En todos estos aspectos, Helena es inocente de tener ese cuerpo que la hace culpable.

[5] Homero, *Ilíada*, III, 180; *Odisea*, IV, 145.

Si el discurso sobre Helena es necesariamente doble, se debe a que ella es, de manera explícita, un objeto doble en todos los niveles, tanto del mito como del relato épico o trágico. Así, Helena tiene tal vez dos madres, Leda, una mujer, y Némesis, la Venganza; en todo caso, tiene dos padres, el mortal Tíndaro y Zeus, rey de los dioses, pero cisne para la ocasión, de modo que ella es un poco animal, nacida de un huevo, y un poco diosa. Al no ser jamás lo que es, nunca está, tampoco, donde está: en Esparta emprende la huida hacia Troya; en Troya, su corazón está en Esparta. En principio, podemos hablar de duplicidad en lo concerniente a esta actitud; así, cuando en el canto IV de la *Odisea* Helena le habla a Telémaco de su gran regocijo –a pesar de que ya hace veinte años que vive en Troya– ante la gran masacre de troyanos cometida por Ulises, a quien sólo ella reconoció bajo su disfraz y sus magulladuras de mendigo: "Troya resonó con el grito de las otras mujeres, pero yo tenía el corazón colmado de alegría" (259-260).

Helena y el phármakon

Ella acaba de traicionar a los troyanos al prometer a Ulises no revelar nada del plan de los aqueos, pero, inmediatamente después, vuelve a cometer otra traición en sentido opuesto: mientras da una vuelta alrededor del caballo, donde sabe que se han escondido, inventa la más perturbadora de las estratagemas para que los jefes griegos, con Ulises y Menelao a la cabeza, no puedan dejar de ponerse en evidencia. La estratagema que la Helena de Homero, en su doble traición, inventa para hacer salir a los reyes griegos del vientre de su caballo, es una historia inverosímil –dicen en general los homerólogos– y por lo tanto interpolada, y el verso 279 cae bajo la guillotina filológica de los corchetes. En realidad, esa historia sólo se deja interpretar desde nuestra perspectiva, pero, a la sazón, es de una penetración turbadora que obliga a repensar el *phármakon*, para ir más allá del behaviorismo y de una concepción filosófica de lo retórico, y desembocar retóricamente en la logología.

En efecto, en el libro IV de la *Odisea* tenemos el texto –uno de los textos, en todo caso– que sirve de ancestro o de palimpsesto al uso que hacen del famoso término *phármakon* la primera sofística, luego Platón y después, por la vía de Eurípides e Isócrates, la propia segunda sofística. Helena da al lacrimoso Telémaco un *phármakon* –egipcio, desde luego–, para que deje de llorar y se entregue "al placer de los discursos" (239). Ella es entonces no sólo la farmacéutica que da un remedio, sino también la encarnación misma de la droga, como se puede constatar en el breve relato que enseguida propone Menelao (271-289). Luego de gustar él también esa droga, el rubio Menelao se dirige a Helena y le cuenta: "Tres veces diste la vuelta a la hueca insidia, mientras la tocabas. Y llamaste por su nombre a los jefes de los dánaos, imitando con tu voz la de las esposas de todos los argivos". Los guerreros, incapaces de resistirse a ese llamado, ya se disponían a levantarse y salir cuando Ulises, experto en ardides y discursos, el único que supo reconocerla, los retuvo, e incluso llegó a amordazar a un recalcitrante con sus propias manos.

La voz de Helena tiene gran poder sobre los guerreros, no sólo porque los afecta en el corazón de su singularidad al llamarlos por su nombre, como las Sirenas a "Ulises", sino también porque, en cuanto sonido, ella sabe dar ser a lo que no es. El sonido, el "más imperceptible de los cuerpos", como dice Gorgias en el *Encomio*, es el elemento más demiúrgico del discurso, lo que tiene verdaderamente efecto y eficacia, lo que produce la ficción o, según la muy juiciosa ortografía lacaniana, la "fixión". Helena es el equivalente general de todas las mujeres, así como el discurso es el equivalente general de todas las cosas; dueña del sonido, vale por todas; y como en ella podemos escuchar a todas las mujeres, va de suyo que, a la inversa, el inconsciente, nuevo doctor Fausto, podrá "ver a Helena en cada mujer",[6] o que Helena será un nombre propio para la/una mujer.

[6] Al analizar la superstición de Goethe que le hace leer el 61 en todos los números a su alcance, Freud cita un verso de *Fausto* (I, 2603-2604) en una

El énfasis recae sobre el papel proteiforme, el papel de equivalente general, de moneda sonora del *logos-phármakon*. En vez de designar lo que se enmarca en la adecuación filosófica, éste libera del presente para dar existencia, en su lugar, al objeto del deseo. Es en verdad y de manera no fortuita un pecado contra el presente, como el *phármakon* de Theuth, como la escritura. En la continuación del *Encomio* (§ 11), Gorgias insiste en ello: el discurso extrae su poder del tiempo, en cuanto nunca es presente. "Si todos sobre todo poseyeran el recuerdo de lo que es pasado y previeran presente y futuro, el discurso, aun siendo el mismo, no suscitaría una ilusión de la misma manera. Pero, en realidad, no hay forma de recordar el pasado, ni de escrutar el presente, ni de adivinar el porvenir" (o, texto más fuerte pero menos seguro aún: "para quien no se acuerda del pasado [...], el discurso está colmado de recursos").

Liberar del presente: tal será la función misma, en el otro extremo de la cadena temporal, que Filóstrato asigna a su libro *Vidas de los sofistas*, en la dedicatoria a Antonio Gordiano. Filóstrato compara su obra con la crátera de Helena, repleta de drogas egipcias, y asegura que ella liberará al cónsul romano de su preocupación (*phróntisma*), el peso de lo actual (480).

De la noción de *phármakon* surge así algo muy distinto de una retórica behaviorista y una estrategia discursiva. La oposición ya no se sitúa sólo entre "hablar a" y "hablar de", sino que este último, el propio "hablar de", queda fracturado, desdoblado. Me parece que en este punto, y no únicamente en la descripción de tal o cual sofisma o paralogismo, es ventajoso mencionar la distin-

carta a Jung del 16 de abril de 1909. Véase Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, *Correspondance*, trad. de Ruth Fivaz-Silbermann, París, Gallimard, 1975, vol. 1, p. 297 [trad. esp.: *Correspondencia*, Madrid, Taurus, 1979]. Véase también el comentario que hace Nietzsche de ese mismo verso en *Fragments posthumes: automne 1869-printemps 1872*, en *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 1, trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, París, Gallimard, 1977, p. 7 [trad. esp.: *Fragmentos póstumos*, vol. 1, *1869-1874*, Madrid, Tecnos, 2006].

ción entre sentido y referencia. La vección ontológica radica en aplastar el sentido en la referencia que lo rige. Las cosas gobiernan las palabras, y de ahí la necesidad de disipar la homonimia; por eso, el lenguaje puede actuar de *órganon*. Con el *phármakon*, por el contrario, la relación de sutura es inversa: el sentido gobierna la referencia, la palabra produce la cosa. El *phármakon* de Helena da a entender, como el *Tratado* y el *Encomio*, que el *logos* no significa la *physis* (no es la referencia la que da el sentido, y además los sofistas no son meteorólogos, fisiólogos, ontólogos: la sofística no es una ciencia de la naturaleza), y que las palabras ya no expresan el mundo interior del sujeto hablante, las *pathémata tes psykhés* (el sentido no es la impresión sensorial o la imagen verbal, la sofística no es una psicología): está ligado al placer de los discursos, al placer de hablar.

¿Se puede ser presocrático de otra manera? Sobre la interpretación heideggeriana de la sofística

Lo que hoy en día más nos hace sordos a esta interpretación de una sofística verdaderamente filosofante, en contacto directo con la ontología, y no falso juego con los poderes del lenguaje (si admitimos que pueda haber un falso juego semejante) o lisa y llana retórica (si admitimos que pueda haber una retórica lisa y llana), es ante todo, me parece, el hecho de que Heidegger oblitera una vez más y por entero el campo de la interpretación de los presocráticos. A justo título en un sentido, pues al menos una generación, surgida mucho después de Nietzsche, se inició en la filosofía por ese hecho, y su manera de leerlos permitió que estuvieran o aún estén de moda: en síntesis, Heidegger propuso una traducción de los presocráticos, e incluso una traducción radical, interesante. Pero esa manera historial de pensar a los Presocráticos (es menester ahora utilizar la mayúscula) impide que algunos de ellos puedan situarse con respecto al Ser y al *Logos* de otro modo que como el propio Parménides: a lo sumo, podríamos decir que

su "otro modo" no define sino una subespecie del mismo género, o que esos sedicentes presocráticos ya no son Presocráticos, aun cuando hayan osado vivir antes que Sócrates.

Sin embargo, y esto complica en forma considerable el cuadro, el propio Heidegger, en algunos de sus textos más difíciles sobre la lengua, permite acercarse a algo parecido a una visión logológica de la ontología: una manera, un último giro, final y decididamente parmenídeos (pero de un Parménides que viene después de Gorgias, aún más griego que el griego) de tomar en cuenta el *logos* sofístico y hacer comprender todo su alcance. Querría ahora ocuparme de esa obliteración y, a despecho de todo, de esa puesta en evidencia por contraste.

Dos tipos de presocráticos

En sus *Diálogos con Heidegger* sobre la filosofía griega, Jean Beaufret, luego de un estudio dedicado a "Heráclito y Parménides" y una "Lectura de Parménides", y antes de una "Nota sobre Platón y Aristóteles" (cito estos títulos porque determinan el papel de Grecia como corpus heideggeriano y su doble acento), propone un breve excurso de seis páginas sobre "Zenón", que comienza así:

> Con Zenón, el pensamiento vuelve a caer bien por debajo de la cumbre en la que se había instalado con Heráclito y Parménides. Zenón, habría dicho Aristóteles, es "el inventor de la dialéctica". La afirmación no pretende en absoluto ser un cumplido, pues para Aristóteles, la dialéctica, como la sofística, no tiene de filosofía otra cosa que la apariencia [...]. El verdadero filósofo es quien mira y da a ver. A Zenón le importa poco mirar y no da nada a ver. Sólo está atento a *lo que sucede si*. Por eso no deja de proceder según el curso de las pruebas, y resulta que quedamos presos en la trampa sin haber sido esclarecidos... Así ocurre con toda impugnación que, para hacer caer a quienquiera de su error en el error del impugnador, sobresale en la sustitución de la postura

> pensativa del asombro iniciador por la marcha forzada de la argumentación apremiante.[7]

Luego, en el núcleo del análisis, Beaufret expone la argumentación zenoniana sobre el movimiento. Decide leerla de la mejor manera posible, es decir, con Hegel, que atribuye a Zenón una argumentación superior a la de Kant en sus antinomias, ese mismo Kant que, no obstante, reconocía con respeto en aquél al "sutil dialéctico" y no al "malvado sofista". No es entonces Bergson, que propone un "Aquiles ataráxico", sino Aristóteles y sólo él, también escuchado por conducto de Hegel, quien puede liberar suavemente "al Aquiles más sutil de Zenón, atrapado por los pies en la mitad de su mitad". Sin embargo, la incomprensión de Bergson tiene sentido: es la marca misma del carácter griego de Zenón, en la medida en que "el destino de una época vuelta a la barbarie acaso consista en carecer decididamente de apertura para la palabra cada vez más velada de los griegos".[8]

Pero, en conexión con el hilo inicial de sus palabras, Beaufret concluye que la "técnica" de Zenón, descrita por él a la manera de los *katabállontes* de Protágoras ("argumentos trastornantes", "catástrofes de la argumentación"), se vuelve "igualmente contra la tesis que le toca defender":

> El *logos* de Parménides aparece a lo sumo como *más fuerte* o, si se quiere, *menos débil* que el de sus adversarios. La sombra del escepticismo se cierne sobre la empresa. Sentimos asomarse un mundo donde la meditación que se recoge en la reciprocidad original del *logos* y la *alétheia* tiende a ser sustituida por el enfrentamiento público, como en una riña de gallos, de dos lógicas opuestas. Ése será el mundo aún poco conocido de la *sofística*. El

[7] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 1, *Philosophie grecque*, París, Minuit, 1973, p. 86 [trad. esp.: *Diálogos con Heidegger*, Caracas, Monte Ávila, 1985].

[8] *Ibid.*, p. 91.

> camino hacia la estrella, dice Braque: "quienes van delante llevan el cayado, quienes caminan detrás tienen un látigo, y a un costado, los horribles cabos de filas". Heráclito y Parménides van delante y preceden a todo lo que sigue. Zenón no se cuenta entre los portadores de cayados, pero su látigo no es aún otra cosa que ironía. Tal vez nos esté reservado a nosotros vivir el tiempo de los horribles cabos de fila.[9]

Me permito utilizar este texto para plantear algunas proposiciones sin matices que servirán como primer esbozo:

1. Hay dos tipos de presocráticos: los auténticos (los de la mañana, la aurora, el origen), Parménides y Heráclito, a los cuales es preciso sumar a Anaximandro, y los decadentes (los de la declinación, la caída) o inauténticos (los de la apariencia engañosa de la filosofía), Zenón y la sofística.

2. Los presocráticos decadentes se hacen acreedores, como tales, de dos tipos de pertenencia, y por lo tanto de una consideración ambivalente:

–Son decadentes: Aristóteles, y sin duda Platón, son más griegos que ellos; en una dimensión historial, son anteriores y superiores. La Modernidad acierta al ratificar el juicio platónico aristotélico que hace de ellos unos seudofilósofos, y el juicio doxográfico derivado, que los confunde con el escepticismo.

–Son presocráticos, y al menos griegos: vale decir que la Modernidad, si es capaz de hacerlo, se beneficiará al escucharlos.

3. Es posible determinar el punto de decadencia: se trata de una transformación de la relación con el *logos*. Los verdaderos presocráticos, al meditar sobre la reciprocidad original del *logos* y la *aletheia*, actúan como filósofos, es decir, como fenomenólogos ("que miran y dan a ver"); los malos son lógicos ya científicos que falsan hipótesis ("lo que sucede si") y tienen el empaque de los

[9] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, *op. cit.*, pp. 91 y 92.

charlatanes ("riña de gallos"). Desde el punto de vista del pensamiento, es legítimo no interesarse en ellos, aun cuando sea lícito, y hasta aconsejable si uno es más historiador que filósofo, centrar las investigaciones en ese "mundo aún poco conocido".

No ha de asombrarnos encontrar pocos textos de Heidegger explícitamente referidos a esos presocráticos. Distinguiré dos de ellos, en los que se trata señaladamente de Gorgias y Protágoras, cuyo balanceo, a mi juicio, ilustra la ambivalencia en cuestión, una ambivalencia que sentimos la tentación inmediata de repartir en forma cronológica. En un primer período (*Logik: die Frage nach der Wahrheit*, 1925-1926), el que Marlène Zarader caracteriza por un interés en los "griegos" en general, que "*pensaron* lo que la tradición ulterior olvidó",[10] los sofistas son los menos griegos de todos, y su carácter inauténtico los lleva a asociarse, más allá de Platón y Aristóteles, al escepticismo, o la peor de las modernidades no filosofantes. En un segundo período (*Holzwege*, "Die Zeit des Weltbildes", 1938; *Nietzsche*, vol. 2, 1940), cuando el interés disímil de Heidegger se orienta hacia los "primeros griegos" que "*experimentaron* lo que nadie pensó",[11] la sofística debe reconsiderarse contra el telón de fondo de la *alétheia* parmenídea. Sea cual fuere la connotación, la sofística constituye en todo caso un "pasaje" entre lo antiguo y lo moderno.

Sofística, escepticismo e inautenticidad

En su libro *Logik*, Heidegger presenta al final de la introducción, y como contraste con la verdadera investigación, la problemática del escepticismo (4, "Möglichkeit und Sein von Wahrheit überhaupt. Skeptizismus", pp. 19-25). Ahora bien, el texto inmediatamente mencionado para ilustrar la posición escéptica (se trata, por lo demás, del único texto citado) no es otro que el comienzo del

[10] Marlene Zarader, "Le miroir au trois reflets, histoire d'une évolution", en *Revue de philosophie ancienne*, 4 (1), 1986, pp. 5-32; la cita corresponde a la p. 14.
[11] *Ibid.*

Tratado sobre el no ser de Gorgias, en la versión de Sexto Empírico, por supuesto, la misma que encontramos en Diels y Kranz: "En primer lugar, nada es; en segundo lugar, si algo es, es inaprensible para el hombre; en tercer lugar, si es aprensible es incomunicable e incomprensible para los otros".[12] La refutación heideggeriana del escepticismo consiste en mostrar que el problema concerniente a la existencia de la verdad, problema que esa doctrina plantea como primero y previo, supone de hecho la cuestión filosofante referida a su esencia. El escepticismo siempre resolvió por sí sólo esa cuestión sin decirlo: piensa la esencia de la verdad desde el punto de vista postaristotélico de la validez de los enunciados. Por otra parte, el hecho de que el escepticismo suponga el principio de no contradicción como criterio hace que sea legítimo considerar que se refuta a sí mismo. Además, prosigue Heidegger, "con el escepticismo, también se autorrefuta todo el relativismo, es decir, la afirmación de que no hay verdad que valga en forma absoluta".[13] En efecto, contrariamente a lo que pretende el relativista, para él hay al menos "*una* verdad absoluta": que todas las verdades son relativas. En definitiva –y con esto se cierra la cuestión–, cualquier examen del escepticismo y el relativismo es más bien el indicio de que "el problema fundamental de la lógica no ha alcanzado todavía la dimensión del cuestionamiento filosófico".[14]

El capítulo del que acabo de señalar algunos rasgos sugiere un conjunto de observaciones que, a mi entender, no son –o en todo caso no son únicamente– "históricas y filológicas", en el sentido de que "la sentencia de Anaximandro" subordina estas disciplinas a una escucha historial.[15]

Heidegger no ignora que, con algunos decenios de diferencia, Gorgias era contemporáneo de Parménides, y que el médico Sexto

[12] Citado en Martin Heidegger, *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, Fráncfort, Klostermann, 1976 [trad. esp.: *Lógica: la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004].

[13] *Ibid.*, p. 21.

[14] *Ibid.*, p. 24.

[15] Martin Heidegger, "La parole d'Anaximandre", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, París, Gallimard, 1962, pp. 266 y 267

Empírico escribió alrededor del año 200 de nuestra era, o sea siete siglos después, cuando adecuó al escepticismo el *Tratado sobre el no ser* de Gorgias para ilustrar la inexistencia de un criterio de la verdad. Pero, heredero en este aspecto más de la filología alemana del siglo XIX que de la filosofía (la interpretación que Hegel propone del tratado parece, en todo caso, llevar mucho más lejos),[16] Heidegger ratifica la asimilación llevada a cabo por Sexto sin prudencia ni sospechas. Sin embargo, en las primeras frases del capítulo, y como si lo hubiera obligado la cita de Gorgias que estaba por anunciar, había desplegado una "red de preguntas" a las que no volvería en el transcurso de su análisis, pero que parecían sobrepasar el campo de la pregunta propiamente escéptica sobre la existencia de la verdad: "¿Acaso la verdad, después de todo, 'es', vale decir: hay algo que 'da' el ente tal como es? Y así podríamos seguir preguntando: después de todo, ¿el ente es?".[17] La cuestión de la existencia de la verdad desemboca aquí en la cuestión de la existencia del ente en general, muy próxima al problema metafísico fundamental de "por qué el ente y no, más bien, la nada":[18] tal es, en efecto, el tipo de pregunta, referida a la relación del "es" y el "no es" y al "más bien", a la que se consagra concretamente, como hemos visto, el *Tratado sobre el no ser*. Pero Heidegger se ajusta a la lectura del tratado como paradigma del escepticismo y no contempla ni por un momento la otra posibilidad, consistente en leerlo en dirección al *Poema* de Parménides; y tampoco lo hace en la dirección indicada por el *Sofista* de Platón, cuando, como es muy explícito en este diálogo, la refutación de Parménides y el parricidio cometido por el

---

[trad. esp.: "La sentencia de Anaximandro", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979].

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 2, trad. de Pierre Garniron, París, Vrin, 1979, pp. 266-272 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996-1997].

17 Martin Heidegger, *Logik…*, *op. cit.*, p. 19.

18 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tubinga, Niemeyer, 1966 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

Extranjero sólo deben su necesidad a la imposibilidad del *pseudos*, es decir, de la posición sofística con respecto a la verdad.[19]

La amalgama de sofística y escepticismo tiene además el efecto de ligar la refutación de este último y la de la doctrina, tradicionalmente atribuida al propio Protágoras, del "relativismo". El lazo, empero, no es evidente por sí mismo. El escepticismo predetermina la esencia de la verdad como no contradicción. Ahora bien, eso es justamente lo que el relativismo no hace, como lo testimonia la economía del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, donde la demostración del principio de no contradicción está flanqueada por una refutación de Protágoras, porque su relativismo mantiene hasta el fin el rechazo de dicho principio. Es más bien la refutación heideggeriana la que pertenece al orden de lo que Aristóteles, en alusión a Platón, llama *thrylóumenon*, lo "reiterado" o "trivial" (8, 1012 b14), en cuanto atribuye al adversario el principio que éste niega, para hacer de su posición un error lógico. Si se lee con atención el *Teeteto*, Sócrates ya era más prudente, pues debía captar el instante en que el relativista afirmaba verdadera (pero en ningún caso por ser no contradictoria) la opinión contraria a la suya, para hacer notar que en ese preciso momento la suya resultaba falsa, no porque fuera así contradicha, sino porque ya no era verdadera para nadie, "ni para él ni para otro" (171 a5-7). En efecto, la excepción que puede constituir la opinión de la relatividad –al menos una verdad absoluta: la verdad sólo es relativa– no obedece, en la perspectiva propia del relativismo, más que a la fuerza fenomenal, en todos los sentidos del término, de su afirmación: la opinión del relativismo parece verdadera en el momento en que se la afirma porque parece decir lo que aparece. Eso es lo que Aristóteles destaca con vigor cuando muestra que la posición de Heráclito y la de Protágoras tienen su origen en la misma ecuación: pensamiento = sensación = alteración, que les impone afirmar que "lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero" (5, 1009 b12-15 y, más en general, *he perí ta phainómena alétheia*, 1009 b1; cf.

[19] Platón, *Sofista*, 237 a-241 e; 256 d-264 c.

1009 a7-8). En esta perspectiva, es Protágoras quien proporciona a Aristóteles el concepto de *phainómenon*, "fenómeno", que le permite unificar el conjunto del pensamiento presocrático, no sólo el de Heráclito, Crátilo, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras y Homero, sino también el del propio Parménides. De tal modo, para Aristóteles este último es presocrático únicamente en la medida en que es protagórico: un historiador de la filosofía sensible al humor no puede dejar de señalar que la reflexión aristotélica sobre el carácter fenomenológico de la *alétheia* presocrática, de la que Heidegger, por lo demás, se hará eco en todo momento, lleva a pensar de una sola vez a Heráclito y Parménides contra el telón de fondo del "relativismo" de Protágoras.

Lo que en esta época impide a Heidegger apreciar en su justa medida las complejidades y los refinamientos de la percepción que Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, tienen de la sofística, cuando en esos mismos momentos ésta sólo puede reivindicar una dignidad filosófica cualquiera sobre la base de esa percepción, es sin lugar a ninguna duda el predominio, subrayado por Jacques Taminiaux,[20] de la cuestión de la autenticidad. Así, en 1925, en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Heidegger ilustra la palabrería (*das Gerede*), como primera modalidad de la decadencia característica del *Dasein* (29, "Das Verfallen als eine Grundbewegtheit des Daseins"), mediante el ejemplo del congreso o el coloquio, donde se cree que "del cúmulo de incomprensiones surgirá finalmente una comprensión". Y agrega: "La sofística antigua, en su estructura esencial, no era otra cosa, aun cuando en muchos aspectos fuera, desde luego, más sagaz". "Ocultación" (*Verdeckung*), "desfiguración" (*Verstellen*), "perversión" (*Verkehrung*), "decadencia" (*Verfallen*): el *ver-* que recuerda la sofística es el heredero del *pseudos* platónico aristotélico, no tanto

[20] Jacques Taminiaux, "Heidegger et les grecs à l'époque de l'ontologie fondamentale", en *Études phenoménologiques*, 1, 1985, pp. 95-112, en especial p. 104: "La distinción heideggeriana de lo auténtico y lo inauténtico se sostiene, por lo tanto, en una recuperación del debate griego entre filosofía y sofística".

alteridad usurpadora que es posible denunciar y erradicar ("combate de la filosofía con su otro", dice Taminiaux), como ventriloquia, perro lobo, *alter ego* o combate de la filosofía consigo misma. De allí la violencia, también muy tradicional, que hace de "sofística" la invectiva filosófica por excelencia. En cuanto *Verfall*, la sofística es en todo momento el futuro, el porvenir mismo de la filosofía en su "agitación clasificadora", sus procedimientos de "etiquetado", su conversión en "empresa".

En resumidas cuentas, el juicio primero de Heidegger sobre la sofística no hace sino traducir la percepción más tradicional en nuevos conceptos centrados en la noción de *Verfall* (logificación, palabrería), que presenta a aquélla, desde el comienzo y hasta nuestros días, como el paradigma de la producción filosófica capaz de duplicar, en toda la amplitud del término,* el pensamiento filosofante.

La alétheia *restringida de Protágoras*

Cuestión del "es" y del "no es", del "algo" y del "nada", verdad definida de manera más "fenomenológica" que no contradictoria: las objeciones que presenté hasta aquí a la interpretación heideggeriana de Gorgias y el relativismo no hacen, después de todo, sino anticipar la otra posición posible con respecto a la sofística: los sofistas son presocráticos; aunque los entendieron mejor que la Modernidad, Platón y Aristóteles ya los ocultaron, pero por nuestra parte podemos ponernos a la escucha de su palabra considerándola aún más original. Esta segunda concepción, que se expresa con mucha claridad en la nota 8 del apéndice a "La época de la imagen del mundo", retomada con algunas modificaciones en "La frase de Protágoras", obliga a una reconsideración del relativismo.

* El término francés de cuya amplitud se habla es *doubler*, aquí empleado con los sentidos no sólo de doblar o redoblar, sino también de sobrepasar (como se sobrepasa un vehículo), sustituir (un actor a otro), engañar (actuar con duplicidad). La autora tuvo la gentileza de alertarme sobre esta polisemia. [N. del T.]

La tarea de esos textos consiste en pensar la historia del ser preservando la irreductibilidad de sus épocas, en este caso, la diferencia entre la *alétheia* griega y el *subjectum* moderno; el análisis de los momentos esenciales de una posicion metafísica fundamental permite disipar "la ilusión de que Protágoras sería, por así decirlo, el Descartes de la metafísica griega".[21] La retraducción de la sentencia de Protágoras sobre el hombre como medida, y la insistencia en el final de la cita, bastan para dar a entender que no puede tratarse aquí de "subjetivismo": "De todas las cosas (en especial de aquellas que el hombre tiene a su alrededor en el uso y la costumbre, y así de manera constante *–khrémata, khrestai–*, es el hombre (en cada oportunidad) la medida de las presentes, de que se presentifiquen *así* como se presentifican, pero también de aquellas a las que sigue negado el presentificarse, de que no se presentifiquen".[22] Lo esencial de la interpretación consiste en entender la medida no como una toma de posesión del sujeto soberano sobre los objetos, sino como una restricción, una moderación e incluso una justa medida de la no ocultacion.

> Esta restricción *presupone* que la no ocultación ya fue experimentada como tal una primera vez y, así, elevada al saber en cuanto carácter fundamental del propio ente, ello, sobre todo, en las posiciones metafísicas decisivas de los pensadores del comienzo de la filosofía occidental: *en Anaximandro, Heráclito y Parménides*. La sofística, de la que Protágoras pasa por ser el pensador que la dirige, sólo es posible *contra el telón de fondo y como forma derivada de la* sophía, es decir, de la interpretación helénica del ser en cuanto presencia, y de la determinación helénica de la esencia de la verdad en cuanto *alétheia* (no ocultación).[23]

[21] Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, trad. de Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1989, p. 114 [trad. esp.: *Nietzsche*, vol. 2, Barcelona, Destino, 2000].

[22] *Ibid.*, p. 110; cf. Martin Heidegger, "L'époque des 'conceptions du monde'", en *Chemins qui ne mènent…*, *op. cit.*, pp. 92 y ss. [trad. esp.: "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, *op. cit.*].

[23] Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, *op. cit.*, p. 113; cf. Martin Heidegger, "L'époque…", *op. cit.*, p. 94; el énfasis me pertenece.

Protágoras –pero tal vez no toda la sofística, justamente, si prestamos atención a la extraña precaución oratoria según la cual éste "pasa por ser" (*gezählt wird*) el pensador que la dirige, como si fuese demasiado bueno para ella–, Protágoras, pues, ya no aparece como un presocrático inauténtico o caído, sino simplemente como un presocrático derivado, segundo, secundario. Ya no hay que condenarlo, sino entenderlo bien e interpretarlo por medio de la buena trilogía.

Una indicación en *Sendas perdidas*, que no aparece en *Nietzsche*, especifica la relación con Platón y Aristóteles. La interpretación de éstos del ente y el hombre (que remite a la *idea*, a la *theoría*) introduce un cambio crucial dentro de la aprehensión fundamentalmente griega del ente: "Ahora bien, esa interpretación, *en cuanto lucha contra la sofística, y por ello dependiente de ésta*, es precisamente tan decisiva que marca el fin del mundo griego, un fin que contribuye a preparar en lo mediato la posibilidad de los tiempos modernos".[24] De tal modo, el papel historial de la sofística coincide con su lugar histórico, entre Anaximandro, Heráclito y Parménides por un lado y Platón y Aristóteles por el otro.

Si Platón y Aristóteles están "en lucha" contra la sofística, no hay en cambio antagonismo sino una mera "restricción" entre esta última y los grandes pensadores del comienzo. Podemos preguntarnos si esa primera restricción no constituirá, por otra parte, el modelo del "encogimiento [...] que se constata a lo largo de la historia de la metafísica".[25] Si "la interpretación ontológica del ser al comienzo de la filosofía, en la Antigüedad, se lleva a cabo orientándose según lo que es *vorhanden*", podría ser que los sofistas fueran, tal como Nietzsche lo suponía, ya no, como hace un momento, los menos griegos de los griegos, sino en verdad los más griegos

[24] Martin Heidegger, "L'époque...", *op. cit.*, p. 92; el énfasis me pertenece.

[25] Rémi Brague, "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec", en J.-L. Marion y G. Planty-Bonjour (dirs.), *Phénoménologie et métaphysique*, París, PUF, 1984, pp. 247-273; la cita corresponde a la p. 256 [trad. esp.: "La fenomenología como vía de acceso al mundo griego", en *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), 4 (6), tercera época, 1991, pp. 401-427].

de todos. Con la distinción entre "antropología" y "antropomorfia", Rémi Brague decide dejar a Protágoras a un lado: "Así, para Heidegger, la tradición filosófica, y ante todo su fuente griega, es antropológica. No en el sentido de que sea antropomórfica y haga del hombre la medida de todas las cosas, sino en cuanto mide el *Dasein* con la vara de la *Vorhandenheit* y produce de tal modo al hombre".[26] Pero, al contrario, y si nos valemos de la interpretación heideggeriana del hombre medida como limitación de la no ocultación, podemos sostener, antes bien, que aquí Heidegger caracteriza en su sentido más eminente el no subjetivismo de Protágoras. Comoquiera que sea, cuando "presocrático inauténtico" se convierte en algo parecido a un oxímoron, la sofística pierde su carácter de espejo gesticulante para ser un discurso secundario que, en la medida en que, al apropiárselo, restringe el pensamiento de los orígenes, constituye una secuencia historial hacia la Modernidad.

Logos *o palabrería*

Si Heidegger desanda camino en lo concerniente al sentido del relativismo, no hace lo mismo con su aprehensión, o no aprehensión, de la discursividad sofística propiamente dicha. Ese desdén o ignorancia con respecto al *logos* sofístico puede medirse como en negativo con los silencios que rodean la nueva interpretación de Protágoras. Me parece significativo que esa reevaluación del relativismo propuesta a partir del *Teeteto*, y que extrae su autoridad de la estima que Sócrates profesaba a Protágoras (Heidegger cita 152 b: *eikós mentoi sophón andra me leréin*, "es de presumir que, como hombre reflexivo [...], no *parlotea* al azar"; el énfasis me pertenece), no tenga en cuenta de ningún modo la "apología de Protágoras", en la que Sócrates defiende en forma magistral, es decir, como si él mismo fuera Protágoras, la tesis de éste contra las malas interpretaciones que él, Sócrates, ha fomentado en un prin-

[26] *Ibid.*, p. 264.

cipio. Al contrario, la interpretación que constituye el fondo de esos malentendidos groseros –el hombre/el cerdo es la medida de todas las cosas (161 c; 162 d; 166 c)– es, formalmente, la que Heidegger elige para detenerse, aun cuando proponga a su vez una interpretación magistral de la medida no como *ego*, sino como restricción de la presencia. Es que en la apología, Sócrates-Protágoras habla del *logos* sofístico como tal, y lo hace con tanta sabiduría, justamente, que no es lícito asimilar palabrería y rechazo de la no contradicción. Todas las opiniones son verdaderas, dice, pero no todas son iguales: el sofista mediante sus discursos, como el médico mediante sus remedios, sabe inducir a pasar, no de una opinión falsa a una opinión verdadera, sino "de un estado menos bueno a un estado mejor" (166 d-167 d).

Es mucho más problemático deducir esa *sophía* y ese *logos* de la *alétheia* parmenídea; el *logos* sofístico resulta difícil de asignar: ni helénico, ni moderno, ni pasaje de uno a otro. Nos damos cuenta de que no le conviene ninguna de las determinaciones historiales que Heidegger convirtió en un lugar común, y que intentó aplicarle sucesivamente asimilándolo ora al escepticismo, ora a Parménides, al leer, por ejemplo en la *Introducción a la metafísica*, la doble caracterización posible del *logos*: "En un inicio, el *logos*, en cuanto recogimiento, *es* el pro-venir de la no latencia, se funda en ella y está a su servicio. Ahora, por el contrario, el *logos* se convierte, en cuanto proposición, en el lugar de la verdad concebida como rectitud, justeza".[27] Pero el *logos* eficaz de Protágoras, según lo caracteriza Protágoras-Sócrates, no es ni el receptáculo de la copertenencia que, aun restringida, pone en presencia las cosas presentes, ni la adecuación reglamentada en la proposición, y que, en resumidas cuentas, lleva a aventurar por igual razón la misma fórmula del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias: lo que es no se dice en él; no dice lo que es, sino que hace ser lo que dice.

[27] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, París, Gallimard, 1967, p. 190 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

Por eso, en definitiva, es el concepto de palabrería el que sigue unificando la percepción tradicional y la percepción "mejorada" que Heidegger puede tener de la sofística. La prueba es que en el propio *Nietzsche* (volumen 1, sección III, "La voluntad de poder como conocimiento"), cuando vuelve a Aristóteles y el "principio de no contradicción como principio del ser", Heidegger recupera su antigua violencia para condenar la palabrería catastrófica de quienes rechazan someterse a dicho principio. Como se sabe, para establecerlo, Aristóteles debe convencer ante todo a Protágoras, que habla en calidad de físico bajo el efecto de una aporía, pero, más allá de él, le es menester refutar a peores sofistas que "hablan por [el placer de] hablar". A su respecto, no puede valerse de la persuasión, sino únicamente de la violencia; y, a decir verdad, su refutación, en cuanto "refutación de lo que se dice en los sonidos de la voz y en las palabras", se revela imposible: Aristóteles excluye de la humanidad a esas plantas que hablan. Heidegger no hace sino actualizar su gesto, al mostrar que,

> al capricho de afirmaciones contradictorias que el hombre es capaz de producir a su antojo con referencia a una y la misma cosa, sale él de su propia esencia para caer en la no esencia; rompe toda relación con el ente como tal. Esta caída en la no esencia de sí mismo tiene de pavoroso el hecho de que sucede todos los días y no se muestra de otra manera que bajo la apariencia de lo puramente inofensivo, sin que los negocios y los placeres se vean afectados en absoluto, y de que el modo de pensar no parece ser de consecuencia alguna, hasta que la catástrofe estalla, un día que, acaso, espera desde hace siglos para salir de una noche de creciente inconsciencia.[28]

Para resumir, podemos asombrarnos de que Heidegger nunca haya reconsiderado, a pesar de que su interés filosófico se focalizaba en

[28] Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, trad. de Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1990, p. 467 [trad. esp.: *Nietzsche*, vol. 1, Barcelona, Destino, 2000].

el *logos* presocrático, los textos presocráticos por excelencia en los que la cuestión es justamente el *logos*, a saber, los textos sofísticos. Esa omisión puede explicarse de dos maneras. A la manera de un ayuda de cámara: Heidegger es, por una parte, heredero de la tradición alemana, y por otra, construyó lisa y llanamente, por proyección, el origen necesario para la economía de su propia meditación. A la manera de un heideggeriano: como Heidegger lo demostró, no se puede ser presocrático de otro modo; Gorgias es escéptico, Protágoras es un sub-Parménides; creer que el *logos* sofístico no se deja subsumir de inmediato en la *alétheia* es una mala comprensión de la *alétheia* misma, un error de perspectiva y una falta de gusto.

La idea de logología

Para explicitar la insatisfacción que me producen estos dos tipos de respuesta, querría proponer algunas indicaciones, que vuelven a llevarnos al concepto de logología y al lugar mismo donde sin duda fue forjado.

Partamos, esta vez, de *De camino al habla*. "Nuestro pensamiento de hoy", dice Heidegger, "tiene por tarea la de tomar lo que se pensó de manera griega para pensarlo de una manera aún más griega."[29] Debe haber, por tanto, una forma posible de ser presocrático de otra manera: siendo, como Heidegger, aún más presocrático. Me gustaría proponer la lectura de algunos fragmentos sofísticos y partes de *De camino al habla*, sin ocultar ni por un instante la unilateralidad de mis elecciones: se trata, simplemente, de sugerir que cierta línea más presocrática de Heidegger es de tipo logológico.

> La relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en

[29] Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier, París, Gallimard, 1976, p. 125 [trad. esp.: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990].

> la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Ésta dice: *logos*. Pronuncia simultáneamente el nombre de ser y decir. Para nosotros es aún más desconcertante el hecho de que con ello no se hace ninguna experiencia pensante con el habla, en el sentido de que el habla misma, como tal habla y en virtud de aquella relación, llegue al habla.[30]

Puede sostenerse que esta experiencia cuya imposibilidad, cuyo "interdicto", forma parte del habla misma, es sin embargo lo que intentan, como dos extremos que se tocan en ella, la sofística y *De camino al habla*. Ni una ni otro practican la palabra en cuanto expresa o significa, manera moderna y encogimiento del aristotelismo, y tampoco en cuanto el ser se dice en ella en la copertenencia que alberga justamente el *Poema* y a partir de la cual deberá seguirse la adecuación; practican "la palabra para la palabra". *Legein logou kharin*, bastión de la resistencia sofística contra Aristóteles; ahora bien, a propósito de un poema de Stefan George, Heidegger dice: "la palabra para la palabra no se deja encontrar en ningún lugar donde el destino obsequia al ente el habla que lo nombra e instituye, a fin de que sea y, ente, resplandezca y despunte. La palabra para la palabra –un tesoro, en verdad–, sin embargo, no puede ser ganada para el país del poeta".[31]

La palabra, el decir, no tiene ser: "da" (*es gibt*) y no "es". "La palabra: lo que da. ¿Da qué? Según la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser."[32] Esta supremacía del *logos*, que le hace ocupar el lugar del ser en cuanto éste se borra o se tacha, frente al ente que amenaza convertirse en el ser al que da lugar, ese poder poético en el que Heidegger insiste, está en verdad más cerca de una demiurgia discursiva a la manera de Gorgias ("el *logos* es un gran soberano que, con el

[30] *Ibid.*, p. 169.
[31] *Ibid.*, p. 176.
[32] *Ibid.*, p. 178.

cuerpo más minúsculo e imperceptible, lleva a cabo los actos más divinos", *Encomio de Helena*, 8) que de la mismidad parmenídea.

Desde luego, en el final como al principio hay que aducir la diferencia de intención, tanto más cuanto que es, exactamente –y esto es más que nunca de primordial importancia–, diferencia de lenguaje: entre efecto y obsequio, discurso y habla. Pero, para terminar acerca del carácter constantemente equívoco de la estructura misma, basta con leer en su totalidad el fragmento de Novalis titulado "Monólogo", de donde parte y adonde vuelve Heidegger en su última conferencia, "El camino al habla" (1959). En su totalidad, o casi, para contextualizar también como sofística la única frase que sirve aquí para la meditación de Heidegger:

> En el fondo, el hablar y el escribir son algo curioso; la verdadera conversación, el diálogo auténtico, es un puro juego de palabras. Resulta lisa y llanamente pasmoso el ridículo error de las personas que imaginan hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, a saber, que se ocupa de sí mismo y nada más, todos lo ignoran. [Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe.][33] Por eso el lenguaje es un misterio tan maravilloso y fecundo: que alguien hable por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades. Pero que quiera, al contrario, hablar de algo preciso, y a la sazón la lengua maliciosa le hará decir los peores absurdos, las sandeces más grotescas. También a ello se debe el odio que tanta gente seria siente por el lenguaje. Advierten su petulancia y su diablura; pero lo que no advierten es que la cháchara sin ton ni son y su abandono tan desdeñado son, en verdad, el aspecto infinitamente serio de la lengua.[34]

[33] Así traduce Martin Heidegger en "Le chemin vers la parole", en *Acheminement vers la parole, op. cit.*, pp. 227 y 253 [trad. esp.: "El camino al habla", en *De camino al habla, op. cit.*].

[34] Novalis, "Monologue", en *Œuvres complètes*, vol. 2, trad. de Armel Guerne, París, Gallimard, 1975, p. 86 [trad. esp.: "Monólogo", en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal, 2007].

Por eso, tal vez no sea erróneo proponer, para caracterizar al último Heidegger y la sofística a la vez, el nombre de "logología" aventurado por Novalis. No erróneo, pero con la "diablura" que Novalis privilegia al comienzo del "Monólogo", y que Heidegger nunca toma en cuenta. La diferencia entre la logología filosofante o pensante de Heidegger y la de la sofística es análoga a la existente entre "habla" y "discurso", una, completamente investida de donación; otra, volcada en su totalidad a los efectos. Esa diferencia recorta analógicamente dos percepciones de la poesía, una, ligada al vuelo investido del poeta coronado y a su consagración; otra, salida de máquinas aladas lanzadas por profesionales. "Cosa ligera, alada y sagrada es el poeta", decía Ión: la logología reparte las alas entre consagración y ligereza.

Todas esas tensiones y confusiones se inscriben en la invención, quizás en el préstamo (no parece haber certeza en la materia), de la palabra "logología" que Novalis elige, sin definirla, para calificar en 1798 algunos de sus "fragmentos". Para él se trata de pensar en su entrelazamiento la filosofía y la poesía que vienen: "Lo que son a la logología las filosofías que se han hecho hasta el presente, las poesías hechas hasta nuestros días lo son a la poesía que debe venir y vendrá. [...] La logología traerá con ella la revolución necesaria". En el "Monólogo", el carácter autotélico de la lengua da "la idea más precisa y más clara de la esencia y la función de la poesía" (continuación del fragmento 194); ese carácter desemboca en la "anécdota", habida cuenta de que "la pura anécdota se relaciona directamente consigo misma, y sólo tiene interés de por sí" (fragmento 195), y en la "novela", que, "como tal, no contiene ningún resultado definitivo, no sirve para nada preciso" (fragmento 198).[35] Con todo ello nos encontramos en la órbita sofística. Pero la filosofía gana, no obstante, porque es aparentemente imposible no terminar por subsumir el "para nada" en un "para la verdad" (no sin la marca del plural, es cierto): "que alguien hable

[35] Novalis, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pp. 58 (fragmento 41) y 88 (fragmentos 194, 195 y 198).

por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades", dice en efecto el "Monólogo". De modo que la logología de Novalis se reconoce como socrática, porque "el socratismo es el arte de encontrar, a partir de cualquier lugar dado, la posición de la verdad" (fragmento 95). Y porque la poesía, aun alegremente comprendida a la manera de Nietzsche como "el gran arte de la construcción de la salud trascendental", que "se juega y dispone a su antojo de lo deprimente y lo tónico, del placer y el dolor, de lo verdadero y lo falso, de la salud y la enfermedad", tiene, en resumidas cuentas, una –y una sola– "meta suprema: la elevación del hombre por encima de sí mismo" (fragmento 40). Por eso el juicio que Novalis emite sobre la sofística en esos mismos fragmentos se adecua a la perfección al juicio de la historia de la filosofía corriente: él vacila entre considerar a los sofistas, incluidos "los escépticos por puro odio a la filosofía", como meros "enemigos de la filosofía" a quienes debe "tratarse en cuanto tales" (fragmento 14),[36] y reconocerles el "don del discernimiento filosófico" y ese poder crítico del que deriva la más moderna de las fuerzas de la vida: "Filosofistizar es desflemar y vivificar".[37]

Desde mi punto de vista, lo que importa con la recuperación del término "logología" no es, insisto, encontrar en él el instrumento de una valorización unilateral de la sofística, sino, más bien, poner en evidencia lo que la lengua hace y puede hacer de diferente con respecto a la ontología (incluida la ontología superada, como una etapa o un coma). A eso mismo es sensible un usuario muy reciente del término, cuyo genio abre un espacio a la autonomía proliferante, en contraste con la puesta en cifras de los fenómenos, y de orientación relativa:

> *El título dado al "Gabinete logológico" procede de la idea de un* logos *en segundo grado que, al dejar de ser un cifrado que remite a los fenómenos*

[36] Novalis, *Œuvres completes*, *op. cit.*, pp. 66 (fragmento 95), 57 (fragmento 40) y 51 (fragmento 14).

[37] *Ibid.*, p. 51 (fragmento 15).

y objetos del mundo, se pone a proliferar a partir de sí mismo. Desembragado, por consiguiente, y en rueda libre. El término *logos* se toma aquí en el sentido del repertorio de nociones que nuestras civilizaciones escogieron para el análisis de nuestro mundo, y que constituye nuestro vocabulario y el teclado completo de nuestro pensamiento; en él está implícito, no obstante, que ese *logos* que es el nuestro (y a cuyo respecto tenemos la ilusión de que es el único posible) resulta de una elección arbitraria (o utilitaria) de un número limitado de nociones, una elección que bien podría haber sido distinta y que aquí, en efecto, se pone en cuestión. El mecanismo considerado consiste, por lo tanto, en embrollar el jalonamiento de nuestra área mental y ponerla en movimiento, a fin de desorientarla, hacerle perder el Norte o, mejor, *llevarla a confrontarse con la cantidad infinita de direcciones que pueden de manera indistinta servirle de Norte. De temporario, relativo y móvil Norte.*[38]

[38] Jean Dubuffet, nota escrita el 9 de marzo de 1970 y destinada a la exposición "Le cabinet logologique" realizada en el C.N.A.C. del 14 de abril al 11 de mayo del mismo año; véase Max Loreau, *Catalogue des travaux de Jean Dubuffet*, fascículo 24, *Tour aux figures, amoncellements, cabinet logologique*, Ginebra, Weber, 1973, p. 115; el énfasis me pertenece.

Segunda parte

DE LO FÍSICO A LO POLÍTICO

III. EL VÍNCULO RETÓRICO

Una lógica política

El carácter eminentemente político de la sofística es en efecto un hecho de *logos* y logología. La aparición de lo político como tal, en cuanto instancia específica no subordinada a ninguna otra más determinante, es lisa y llanamente el efecto fundamental de la posición crítica asumida con respecto a la ontología, al discurso del "Ser" proferido por los eleatas y al discurso sobre la "Naturaleza" emitido por los jónicos. Para decirlo de manera aún más provocativa, la matriz de la política de los sofistas es el *Tratado sobre el no ser*. Si en verdad el no ser no es, y por lo tanto sólo el ser es, es pensable o pensado y es decible, debe bastar con que yo diga algo para que ese algo sea; si digo "carros corren sobre el mar", los carros, efectivamente, corren sobre el mar. En resumidas cuentas, y como lo prueba todo el análisis realizado por Gorgias, que acabamos de examinar en la primera parte de este libro, el ser no es sino un efecto del decir. Se comprende entonces que la presencia del Ser, la inmediatez de la Naturaleza y la evidencia de una palabra cuya misión es decirlos en forma adecuada, se disipen de consuno: lo físico descubierto por la palabra deja su lugar a lo político creado por el discurso.

Los sofistas, pensadores de lo político: de sus condiciones lógicas de posibilidad y de su irreductibilidad a lo físico, lo ontológico, lo ético. El valor que se reconoce a la política de los sofistas depende, sin lugar a dudas, de la posición que uno mismo ocupe. Y si hoy, en contraste con los antiguos, todo el mundo se dice demócrata, aún se puede hacer de ellos, de Grote a Finley, los precursores de la *Aufklärung* o, al contrario, con el Croiset de *Las democracias antiguas* y más de un conocedor de Platón, los demagogos que es

preciso eliminar para preservar una democracia sana, es decir, no demagógica. Lo esencial, a mi juicio, es comprender por qué no se puede prescindir de los sofistas, entre todos los presocráticos, para pensar lo político y la democracia. La secuencia verdaderamente insoslayable, por ser –para decirlo con un énfasis señalético– la menos preñada de peligro totalitario, sería entonces la siguiente: 1) existe lo político; 2) lo político es un asunto de *logos* y de *homología*, y 3) la *homología* es una coincidencia y hasta una hipocresía o una homonimia, más que un unísono.

La paradoja del consenso

> Los sofistas son los maestros de Grecia, y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha. Ellos ocuparon el lugar de los poetas y los rapsodas que eran con anterioridad los maestros universales. [...] La meta del Estado es siempre lo universal, bajo lo cual queda encerrado lo particular; es esa cultura la que los sofistas aspiraron a difundir. La enseñanza era su negocio, su oficio, como una condición que les era propia: sustituían así a las escuelas y, en su incesante recorrido por las ciudades griegas, ganaban la adhesión de la juventud y la instruían.[1]

Los sofistas se sitúan, sin duda por primera vez en nuestra historia, en la conjunción entre cultura y Estado: "maestros de Grecia", pues, en esos dos sentidos. Tal como nos los presenta Hegel, esos maestros se enfrentan desde el inicio a la paradoja que determina una parte significativa de la filosofía ulterior, y a buen seguro el platonismo: la paradoja de la enseñanza.

¿Qué significa esto? Inmediatamente después del párrafo recién citado, Hegel define la cultura de este modo: "lo que el pensamiento libre tiene que adquirir debe provenir de él mismo".

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 2, trad. de Pierre Garniron, París, Vrin, 1979, p. 244 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996-1997].

Llamo paradoja de la enseñanza (o de la cultura, de la formación) la siguiente "contradicción": la exigencia de pensar por sí, de pensar interiormente, viene de afuera. Es otro quien me conmina a ser yo mismo. Para decirlo en lenguaje kantiano, la exigencia de autonomía es un efecto de heteronomía.

Con la sofística, la paradoja se precisa: lo paradójico no es sólo la forma de la exigencia, sino su propio contenido. Ya he destacado, siguiendo a Moses Finley, el *tour de force* que permite a los sofistas ser al mismo tiempo, en el linaje de su Sócrates y su oposición a Solón, los críticos de los valores tradicionales y los promotores de una ortodoxia de la ciudad, artesanos de valores no menos tradicionales. ¿Cómo lograr mostrarse a la vez bajo el aspecto de progresistas y de conservadores?

El problema se comprende mejor cuando se lo plantea en términos platónicos. De Platón en adelante, en efecto, se le reprocha a la sofística que se ocupa solamente de la *doxa*, esto es, según la ambivalencia habitual de las palabras clave griegas, de la "opinión", tanto aquella que, al no hacer sino parecer, engaña y se opone a la verdad, como aquella que, bella, buena y compartida, se exhibe en el carácter público de su gloria. Decir que los sofistas profesan la *doxa*, engañosa o soberana, es decir que nunca son verdaderos profesores, porque jamás son verdaderos filósofos: en vez de incitar a pensar por sí mismo, no hacen más que inocular dentro de cada uno las opiniones de todos e impulsar a tomar lo heterónomo por lo autónomo. Por eso, la opinión platónica no los pinta con los rasgos de auténticos parteros, como Sócrates, el único verdadero maestro, sino bajo la máscara de aduladores –en ello radica toda la problemática del *Gorgias*– que sólo dicen lo que uno ya está siempre en condiciones de entender; maestros del conformismo, garantes, a fin de cuentas, de la inmovilidad del cuerpo social y no de su progreso.

La paradoja de la enseñanza, cuando ésta ya no se aplica sólo a cada uno, alma por alma, sino a todos, cuando se trata de formación pública, de educación "nacional", se confunde así con lo que ahora propongo denominar paradoja del consenso. Si la cultura es

la interiorización individual de los valores de todos, y el lazo social es la coparticipación en esos valores comunes, ¿cómo hacer para que haya progreso? En otras palabras, ¿se puede pretender seriamente estar a la vez por el consenso y por el cambio?

El consenso es en nuestros días un concepto bisagra, que permite la articulación conjunta de tres dominios: el lógico en sentido amplio, pues el lenguaje, y no la fuerza, es el instrumento por excelencia del consenso, ya se trate de alcanzarlo por la vía retórica de la persuasión o por la vía dialógica, poniendo en práctica lo que hoy se llama "razón comunicacional"; el ético, porque el consenso signa la elección del bien, de lo mejor, o en su defecto, da testimonio del cálculo de un óptimo capaz de preservar, si no a todos con cada uno, sí al menos, de un modo rawlsiano, a los más desfavorecidos; para terminar, el dominio político, como es obvio, pues el consenso se presenta habitualmente como una condición de la paz civil, social y nacional, e incluso de la concordia internacional entre los Estados.

Ahora bien, la sofística propone un primer modelo y un primer procedimiento de consenso, de manera tal que lo político no tenga que remitirse de inmediato más que a lo retórico y no a lo ético: con la *homónoia* y la *homologín* sofísticas, el *logos* se convierte efectivamente en la virtud política por excelencia.

Del modelo sofístico se diferencian de manera explícita o implícita, a través del diálogo, la contradicción o la polémica, los modelos elaborados por la filosofía política ulterior, con Platón por un lado y Aristóteles por el otro: lo que difiere en cada caso es precisamente la modalidad de articulación entre lógica, ética y política. Así, en la *República* de Platón, la ciudad es una ampliación del alma, y la *homónoia* determina una de las cuatro virtudes características tanto de la ciudad como del individuo, la "templanza" (*sophrosyne*). Ésta se define como sentido de la jerarquía. Con la justicia, virtud de la estructura ("que cada uno se ocupe de sus asuntos"), la templanza ordena la inmovilidad de las diferencias funcionales dentro de una unidad orgánica. La política y la ética son entonces una sola cosa, sometidas a la idea misma del Bien (filósofo rey).

En Aristóteles, que utiliza de manera alternada la sofística contra Platón y a Platón contra la sofística, las relaciones entre política y ética son tan complejas que pueden parecer contradictorias. Pero la ciudad se define de entrada como *plethos politón*, "masa", "cantidad" de ciudadanos. Por eso es comprensible que la constitución democrática pueda a veces llamarse "constitución" a secas, pues sólo ella toma en cuenta el *plethos* como tal. En la *Política* presenciamos el desarrollo de paradigmas cada vez menos platónicos para la ciudad: como un alma, pero más bien como una tripulación, como un coro y, por último, como un picnic, donde la organización de las funciones cede su lugar a la mezcla, la única capaz de optimizar las diferencias e incrementar la calidad del todo gracias a la mera acumulación de defectos singulares. La virtud del hombre de bien y la del ciudadano, ética y política, se distinguen por ello de manera cuidadosa, y el consenso en el seno del *plethos* termina por ser un punto de equilibrio en el conflicto de los egoísmos.

De modo que, con los sofistas y Platón, tenemos ya figuras de base: creación continua de la ciudad por el *logos* en un consenso de tipo retórico, aceptación de la jerarquía inmovilista de las diferencias en un consenso vectorizado por la idea del Bien; y, con Aristóteles, algo semejante a su combinatoria, con disyunción de los dominios y subsunción de lo ético en lo político.

Bastará con acentuar ciertos rasgos y pasar así, en el peor de los casos, a la caricatura, y, en el mejor, al tipo ideal, para esbozar una taxonomía que pueda servir para distribuir una serie de posiciones contemporáneas: por ejemplo, Heidegger del lado de Platón, y Arendt, del lado de un Aristóteles sofisticado.

Ortodoxia y creación de valores: el elogio

Apódeixis, epídeixis, *género epidíctico*

De Platón a Filóstrato, se dice que los sofistas tienen un dominio privilegiado: la *epídeixis*. Ante todo, y en un sentido muy general,

ésta es el nombre tradicional del *one-man show* sofístico: en oposición al diálogo mediante preguntas y respuestas que caracteriza la dialéctica socrática, el término *epídeixis* suele designar en Platón el discurso ordenado de Pródico, Hipias o Gorgias, de gira por Atenas.[2] La mejor traducción de la palabra sería, entonces, "prestación", "conferencia", y más exactamente *lectura* en el sentido anglosajón del término [*lecture*], porque el sofista, procedente con frecuencia de Sicilia o la Magna Grecia, hace en efecto giras como conferencista por el extranjero, es decir, las grandes ciudades griegas: Atenas, Esparta, al igual que célebres profesores estadounidenses cruzan el Atlántico para asombrar a la vieja Europa. Por otra parte, como lo señalará Aristóteles, el estilo epidíctico es *graphikotate*, "el más apto para la escritura", pues "su concreción adecuada es una lectura" (*Retórica*, III, 12, 1414 a18 y ss.): en él, todo está tan calculado, los efectos obedecen a tal punto al aprovechamiento de las posibilidades específicas de la lengua, a las figuras, a las combinaciones de sonoridades, que, en rigor de verdad –aun cuando sean, según se jacta Gorgias, el fruto de la improvisación–, sólo puede reproducírselos, repetírselos frente a otros, e incluso frente a los mismos, como aquél otra vez propone hacerlo en el *Gorgias*. Filóstrato lo indica a su manera siete siglos después: "Los tesalios tratan de gorgianizar, y habrían critiacizado si Critias hubiera ido a su patria a hacer una *epídeixis heautóu sophías*", una de esas *lecturas* cuyo secreto poseía.[3]

Con Aristóteles, la *epídeixis* se particulariza y se codifica en un sistema de oposición riguroso: desde el capítulo 3 del primer libro de la *Retórica*, es, junto con el deliberativo y el judicial, uno de los tres grandes géneros posibles en los que se pueden clasificar todos los discursos.[4] Para comprender mejor de qué se trata,

[2] Platón, *Hipias Mayor*, 282 c, 286 a; *Hipias Menor*, 363 c; *Gorgias*, 447 c.

[3] Filóstrato el Ateniense, *Vidas de los sofistas*, I, 16, 501 y ss.

[4] Sobre la ambigüedad de la *epídeixis*, tanto en sentido estricto como en sentido lato, conviene remitirse al libro de Laurent Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vols., París, Institut d'études augustiniennes, 1993.

me gustaría plantear ante todo otro sistema de oposición, menos evidente y no tematizado como tal, pero no menos significativo.

La *deixis* es el acto y el arte de mostrar sin palabras, con el índice tendido como Crátilo, el fenómeno impermanente, o, con un gesto soberano, como Justicia en el *Poema* de Parménides, el camino del ser. La *epídeixis* debe enunciar, por lo tanto, el arte de "mostrar" (*déiknymi*) "delante" (*epí*), en presencia de un público, el arte de hacer ver o exhibir algo. Difiere así de la *apódeixis*, que designa el arte de mostrar "a partir de" (*apó*) lo que es mostrado, con el mero recurso al objeto de cuya mostración se trata: "demostrar", en lógica, en matemática o en filosofía. En suma, difiere de la *apódeixis* como la logología difiere de la fenomenología. En Aristóteles, la *apódeixis* no tiene sólo ni inicialmente una localización retórica. De hecho, constituye junto con la ciencia apodíctica el objeto mismo de los *Analíticos*, como lo testimonian las primeras líneas del tratado (*Analíticos primeros*, I, 1, 24 a11). A diferencia del silogismo dialéctico, que parte de ideas admitidas y opera, de tal modo, con premisas probables, y del entimema retórico, que nunca es otra cosa que una fórmula abreviada del silogismo retórico, la *apódeixis* tiene como dominio la verdad: parte de premisas verdaderas, evidentes o ya demostradas, y "muestra la causa y el porqué" (*Segundos analíticos*, I, 24, 85 b23 y ss.). En efecto, no podría haber ciencia –y tampoco definicion– de lo singular sensible como tal.[5] Pero la *apódeixis*, como consecuencia de la inducción, es justamente el procedimiento que hace conocer lo singular en cuanto universal y permite, por ejemplo, deducir del hecho de que Sócrates sea hombre, que Sócrates es mortal.[6] La demostración aristotélica y su procedimiento de ascenso analítico, sensación, inducción, deducción, proporcionan de tal modo el esquema de la ciencia filosófica, en la perennidad de su tradición, hasta el movimiento mismo de la fenomenología hegeliana que, como ella, lleva lo contingente hacia lo necesario y extrae la verdad universal de lo singular.

[5] Véase Aristóteles, *Metafísica*, VII, 15, 1039 b28.
[6] Véase Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 18, 81 a40-b2, 86 a5-10; cf. II, 77 a5-9.

Ahora bien, la *apódeixis* no es sólo un procedimiento de transformación del fenómeno en objeto de la ciencia; es también una técnica de adhesión y, a decir verdad, el corazón mismo de la retórica cuando se siguen los procedimientos de las definiciones aristotélicas. La retórica es, en efecto, "la capacidad de hacer en cada caso la teoría de lo que conviene para persuadir" (I, 2, 1355 b25 y ss.). Tres objetos le corresponden: las partes del discurso y su orden, las pruebas y sus fuentes y el estilo propiamente dicho. En cuanto a las partes del discurso, Aristóteles se opone al ridículo de la proliferación de divisiones, para limitarse a dos y sólo a dos: "es necesario decir la cosa en cuestión, y demostrarla. Por eso, cuando se la ha expuesto, es imposible no demostrarla, o demostrarla sin haberla expuesto con anterioridad; pues cuando se demuestra, se demuestra algo, y quien hace una exposición previa la hace con vistas a demostrar" (III, 13, 1414 a31-35). Aristóteles propone dar a la primera parte, que corresponde al "problema" dialéctico (*próblema*, "lo que se arroja por delante", 36), el nombre de *próthesis*, "proposición", y en cuanto a la segunda, la *apódeixis* propiamente dicha, sugiere llamarla *pistis*, un término que, en su aspecto subjetivo, designa de manera indisoluble la fe, la creencia, la adhesión, y en su aspecto objetivo, la prueba, la confirmación. De ese modo, el análisis conduce al objeto principal de la retórica: la clasificación de las pruebas, *pisteis*, por tanto. La gran partición se da entonces entre las pruebas "extratécnicas", que proceden de afuera –por ejemplo, los testimonios– y que basta con saber "utilizar", y las pruebas técnicas, las proporcionadas por el método retórico y el propio orador, y que éste debe "descubrir" (I, 2, 1355 b35-39). A su vez, estas últimas se clasifican en tres especies: es preciso buscarlas sea en el carácter del orador (por el lado del emisor, diríamos hoy), sea en las disposiciones del oyente (por el lado del receptor), o sea, para terminar, en el *logos* mismo (mensaje, por ende), "por el hecho de que muestra o parece mostrar" (1356 a4). Comprobamos aquí que la *apódeixis* corresponde a la prueba por excelencia, la prueba que constituye el corpus mismo del *logos* en cuanto retórica. "El arte

imita a la naturaleza y lleva a buen fin lo que ésta es impotente para cumplir hasta su término":[7] la demostración científica y el sistema probatorio retórico imitan a la naturaleza y la consuman, en cuanto ayudan al fenómeno a manifestarse y permiten comprenderlo y creer en él.

Para conocer mejor el sentido técnico de la *epídeixis* en la retórica, en contraste con la *apódeixis*, me gustaría detenerme en una de las muy escasas –tal vez la única– presencias no técnicas del término en el corpus aristotélico. En el libro I de la *Política*, para explicitar rápidamente los principios generales de la práctica crematística, Aristóteles toma el ejemplo de Tales. De ordinario, desde Platón hasta Nietzsche, éste se nos presentó como "héroe fundador", "gran ancestro" (*arkhegós*, Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b20) de la filosofía, al menos, aclara Aristóteles, de la filosofía que busca los principios de todas las cosas "en la forma de la materia" (b7); como se sabe, es ese amor por la sabiduría la que lo expone a la risa de la criada tracia, cuando, por mirar demasiado el cielo, Tales cae en un pozo lleno del agua que, justamente, él erigía en primer principio. La *Política* cuenta la revancha de la filosofía:

> Como se le reprochara, a causa de su pobreza, la inutilidad de la filosofía, se cuenta que, habiendo previsto gracias a sus conocimientos astronómicos que habría una abundante cosecha de aceitunas, destinó desde el invierno el escaso dinero de que disponía a dejar arras con el fin de arrendar todas las prensas de olivas de Mileto y Quíos; como no había ningún otro postor, las arrendó a bajo precio. En el momento oportuno, y puesto que había una gran demanda urgente de prensas, las subarrendó al precio que quiso; gracias a la enorme fortuna acumulada, demostró que para los filósofos es fácil enriquecerse cuando así lo desean, pero que ése no es el objeto de su afán (*Política*, 1259 a9-18).

[7] Aristóteles, *Física*, II, 8, 199 a17 y ss.

Al poner en juego la previsión y la ley de la oferta y la demanda, Tales inventa el monopolio: se dice, con ello, que "hace *epídeixis* –muestra, prueba, ostentación– de sabiduría" (19). Esta crematística propiamente dicha –capitalista si las hay, pues en ella el dinero engendra dinero, y muy ligada a la temporalidad sofística– se opone a la economía, de una familia o una ciudad, en el sentido de que no se deja limitar por el uso que puede dar a esos instrumentos que son las riquezas (cf. 1256 a36 y ss.); en el caso de Tales, se trata de adquirir por adquirir, sin otra finalidad que esa misma adquisición: es la economía del "vivir", como deseo ilimitado, en oposición al "bien vivir" que constituye la finalidad propia de la política aristotélica (1257 b40-1258 a1). Por esa razón, no es de asombrarse que, en la *Ética a Nicómaco*, Tales sirva, como Anaxágoras pero en contraste con Pericles, y pese a ese despliegue de inventiva que hizo escuela, de paradigma del sabio no prudente (*sophóus men, phronímous d'ou*, VI, 7, 1141 b4 y ss.): a juicio de Aristóteles, ni en el fondo del pozo ni frente a las prensas sabe reconocer lo que es realmente útil para él mismo y los demás hombres.

La *epídeixis* de Tales, que no tiene nada de un discurso, es sin embargo muy apta para hacer notar algunos rasgos del género epidíctico: en ella se juega la oportunidad, tanto para Tales como para el sofista, no de hacer ver, sino de deslumbrar. En contraste con la *apódeixis* "fenomenológica", la *epídeixis* es así la ocasión de un "plus" (otro de los sentidos de *epí*). Sea porque quien se vale de lo que exhibe como un ejemplo o un paradigma, muestra "más" (*epí*) gracias a ello, sea también, y sobre todo, porque la cuestión, para el orador, al demostrar lo que sabe hacer a propósito de un objeto, es, "además", mostrarse a sí mismo y mostrar su talento.

Comenzamos a comprender la singularidad de la "elocuencia de aparato". A primera vista, y al contrario de lo que permiten suponer nuestras palabras, se trata del género menos político de los tres, por ser el más retóricamente retórico. El discurso "deliberativo" (*symbouleutikón*) se dirige a la asamblea, para aconsejarle o desaconsejarle algo con respecto al futuro: va de suyo que ese discurso es político por la misma razón que, en nuestros días, muta-

tis mutandis, lo es el de un parlamentario ante la Asamblea Nacional. El discurso "judicial" (*dikanikón*) se dirige al tribunal, para acusar o defender, y concierne al pasado; también él sigue existiendo, y de Vergès a Mandela no se ha dejado de demostrar que puede ser no sólo social, sino político. Por el contrario, hoy el discurso epidíctico nos parecerá inicialmente mucho más extraño, anticuado, fuera de lugar. No se dirige, dice Aristóteles, ni al ciudadano ni al juez, sino al espectador (*theorós*); no concierne ni al futuro ni al pasado, sino al presente, y sólo si "se sigue el presente" (*katá ta hypárkhonta*, 1358 b18) se pueden extraer argumentos del pasado o el porvenir; no se trata ni de una decisión ni de un veredicto, sino simplemente de la *dynamis* ("potencia", "poder", "talento") del propio orador, a cuyo respecto el espectador tiene que pronunciarse (1358 b6). Por último, en vez de remitir todo a lo útil y lo nocivo, como el consejo, o a lo justo y lo injusto, como el alegato, el único objetivo del elogio es "lo bello y lo vergonzoso" (*to kalón kai to aiskhrón*, 1358 b28); de todas formas, no se trata aquí, como lo darían a entender las traducciones habituales ("lo bello y lo feo"), únicamente de estética, sino, como siempre en griego, de estética como indicio de la ética.

La particularidad del elogio consiste, pues, en ser a la vez el género más retórico, pues sólo él pone en juego el poder del orador sobre el espectador, y el género más ético, habida cuenta de que se asigna como tarea la dicción de la excelencia y el valor. Ahora bien, tanto en Atenas y Roma como en París, el valor se dice cada vez que la "ocasión" (*kairós*) se presenta: cuando se recibe a huéspedes en una ciudad, cuando se inaugura un congreso, cuando se presenta a un orador y, desde luego, para celebrar una victoria (inolvidables discursos de reparto de premios), una boda, un funeral (y nuestros homenajes en la Académie française). En síntesis, del brindis en honor de la novia al traslado de algunas cenizas patrióticas al Panteón, el elogio señala todo lo que es público o capaz de llegar a serlo en lo privado; es el gran acompañante. Ramplona, insoportable, esta supervivencia del dinosaurio retórico está, con todo, si uno se propone prestarle atención, cons-

tantemente presente aún en nuestros días, aunque de manera más furtiva y menos festiva que en la Antigüedad.

Sólo a partir de allí puede comprenderse que también el elogio es un género político, y cómo puede ayudarnos a instruir la paradoja del consenso. Releamos las páginas que Chaïm Perelman, sensible a la sofística gracias a su maestro Dupréel, consagró al género epidíctico en un artículo revelador, "Logique et rhétorique":

> En este punto los antiguos se enfrentaron a una gran turbación [...] ¿cómo comprender el género epidíctico referido a cosas ciertas, indiscutibles, y que ningún adversario recusa? Los antiguos no podían advertir que ese género se refería, no a lo verdadero, sino a juicios de valor a los cuales se adhiere con variable intensidad. Siempre es importante, por lo tanto, confirmar esa adhesión, recrear una comunión en torno de valores admitidos. [...] El combate que libra el orador epidíctico es un combate contra objeciones futuras. [...]
>
> Al no ver con claridad la meta del discurso epidíctico, los antiguos se inclinaban, por ende, a considerarlo únicamente como una suerte de espectáculo, orientado al placer de los espectadores y la gloria del orador, por la puesta en valor de las sutilezas de su técnica. Ésta se convertía entonces en un objetivo en sí. El propio Aristóteles no parece comprender sino el aspecto de adorno y aparato del discurso epidíctico. No advierte que las premisas sobre las cuales se apoyan los discursos deliberativos y judiciales, cuyo objeto le parece tan importante, son juicios de valor. Ahora bien, es preciso que el discurso epidíctico sostenga y confirme esas premisas.[8]

Con la condición de reemplazar por afirmaciones sus negaciones del tipo: "los antiguos no podían advertir", "Aristóteles no parece

[8] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "Logique et rhétorique", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (París), 140, 1950, pp. 1-35, reeditado en Chaïm Perelman, *Rhétoriques*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 63-107; la cita corresponde a las pp. 74-77.

comprender" o "no advierte que", podemos decir que Perelman señaló buena parte de la verdad. En el discurso epidíctico se trata sin duda de juicios de valor y de "recrear la comunión en torno de los valores"; por consiguiente, de proporcionar las premisas que sirven de base a los otros géneros de discurso, el deliberativo y el judicial. Pero es forzoso constatar que Aristóteles, en todo caso, lo advierte:

> El elogio y el consejo son de común especie. Pues lo que se propone [*hypothoio*] en el acto de aconsejar, si se toma en cambio la manera de referirlo [*metatethenta te lexei*], se convierte en elogios [...]. De modo que cada vez que se quiere alabar, es preciso ver lo que se ha de proponer, y cada vez que se quiere proponer, es menester ver lo que se ha de alabar (*Retórica*, I, 9, 1367 b36 y ss.).

Hay en verdad supuestos comunes al elogio y el consejo, que el primero, diferente en su estilo, hace ver; en resumen, si quieres aconsejar, busca lo que puedes alabar, y a la inversa.

Por el contrario, en el caso del elogio no se trata simplemente, como creyó Perelman, de reforzar, difundir, reinyectar los valores admitidos. Se trata no menos, a mi parecer, de modificarlos y crear otros. Ése es todo el sentido de la insistencia de los antiguos, que esta vez Perelman no interpreta, sobre la gloria del orador, el placer de los espectadores, las sutilezas de la técnica. Pues no se juega entonces la destreza de una repetición, sino la fuerza inventiva y el hechizo ejercidos por la persuasión: el carácter especular de la *epídeixis* no tiene que ver con la liturgia, aun cuando haya codificación y ritualización, sino –*kairós* obliga– con el *happening*.

Helena, una vez más

El más antiguo de los elogios conservados, y también el más célebre, el *Encomio de Helena* de Gorgias, que ya ha servido de introducción a la logología, permite captar en su meollo y desde el ini-

cio, de las primeras frases a las segundas, ese paso de la comunión a la invención, de la liturgia al *happening*.

Primer vector, la ortodoxia:

> (1) Orden, para la ciudad, es la excelencia de sus hombres; para el cuerpo, la belleza; para el alma, la sabiduría; para la cosa que se hace, el valor, y para el discurso, la verdad. Su contrario es el desorden. Hombre, mujer, discurso, obra, ciudad, cosa, a aquello que es digno de elogio es menester hacerle el honor de un elogio, y a lo que es indigno, infligirle una censura; pues la censura de lo elogiable y el elogio de lo censurable son muestras de un igual error y una igual ignorancia.

Todas las palabras clave están ahí, distribuidas en dos valores, positivo y negativo, el *kosmos* y la *akosmía*, de acuerdo con un sistema de juicios constatativos que son absolutamente evidentes, a punto tal que es natural elidir el verbo (*kosmos polei men euandría, sómati de kallos* [...]). No hay un solo término ni una sola proposición que no resuman de alguna manera toda la poesía y toda la filosofía griegas, y que no sean el resultado de éstas. Nos encontramos incluso en el punto exacto en que las palabras cobran su sentido, existen en conjunto como sistema convencional de sentido. La comunión en torno de los valores tiene su raíz en el hecho de compartir una lengua y hasta el lenguaje, según una evidencia a la vez axiológica y fenomenológica. A guisa de comentario de esas primeras frases y este primer vector, propongo algunas otras frases, de Nietzsche esta vez, extraídas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

> [No sabemos aún de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues] hasta ahora sólo hemos escuchado hablar de la obligación impuesta por la sociedad para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas habituales; por lo tanto, en términos de moral, hemos escuchado hablar de la obligación de mentir según una convención firme, de mentir de manera gregaria en un estilo

> vinculante para todos. El hombre olvida, sin duda, que su situación es ésa; miente, por lo tanto, del modo señalado y de conformidad con costumbres milenarias, y precisamente en virtud de esa inconsciencia, precisamente en virtud de ese olvido, llega al sentimiento de la verdad. A partir del sentimiento de estar obligado a designar una cosa como "roja", otra como "fría" y una tercera como "muda", se despierta un movimiento moral hacia la verdad.[9]

Muchas otras connotaciones e implicaciones vibran en este texto, en el que subyace toda una teoría de la metáfora. Pero en él encontramos ante todo, y por esa razón es también un comentario de Gorgias, la percepción y la explicación del extraordinario poder de cohesión y coerción del lenguaje y los valores convencionales que se depositan en él. El "sentimiento de verdad" se arraiga en esa comunión constituida por la creación continua de los valores necesarios a la existencia misma del lazo social. Estamos aquí en el centro mismo de la más eficaz y más competente –por ser también la más económica– de las liturgias: la práctica común de la lengua.

Segundo vector, con las frases que siguen de inmediato en Gorgias: la heterodoxia.

> (2) Toca al propio hombre decir con rectitud lo que es preciso, y contradecir a quienes censuran a Helena, mujer que reúne, en una sola voz y una sola alma, la creencia de los oyentes de los poetas y el rumor de un nombre que guarda la memoria de las desventuras. Pero yo quiero, dando lógica al discurso, terminar con la acusación contra aquella de la cual se escucha decir tanto mal, demostrar que los detractores se equivocan, mostrar la verdad y poner fin a la ignorancia.

[9] Friedrich Nietzsche, "Introduction épistémologique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral", en *Le Livre du philosophe*, trad. de Angele K. Marietti, París, Aubier, 1969, p. 183 [trad. esp.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998].

Gorgias –"yo", y nadie más– desafía el consenso que reúne, "en una sola voz y una sola alma" (*homóphonos kai homópsykhos*, como *homologia* y *homónoia*), a todos los poetas con sus oyentes, y hasta el testimonio depuesto en el lenguaje mismo con la eponimia del nombre de Helena, aún y siempre subrayado, de Esquilo a Ronsard. Gorgias vuelve a poner orden en el *kosmos*, y *logismón* en el *logos*, y va a probar que Helena se sitúa entre los objetos que es preciso alabar y no, como se hace desde Homero –es decir, desde siempre–, entre los objetos que deben ser materia de censura. El elogio se apoya así en el consenso implicado en las primeras frases para recrear un nuevo consenso –contraconsensual, por así decirlo– en las segundas. Ahora bien, sabemos que eso es efectivamente lo que sucedió: Gorgias entregó al mundo una nueva Helena que, a través de Isócrates y Eurípides, y hasta Hoffmansthal, Offenbach, Claudel y Giraudoux, es completamente inocente y digna de alabanza.

El *Encomio de Helena* dilucida así dos características del elogio en general. La primera de ellas, sobre la cual vuelvo a insistir: todos los elogios, que se mueven en la *doxa* y manipulan lo endoxal y el lugar común, son pese a ello paradójicos, ya sea virtualmente o, como aquí, en acto.

Todo el plan del *Encomio de Helena*, codificado como norma por los manuales de retórica, conduce a esta contradicción: en él se hace el elogio de su estirpe, su belleza, sus cualidades, y se cuenta lo que ha hecho. O, mejor, pues se trata de una mujer, lo que ha sufrido: Helena no es culpable porque no tiene nada que ver con eso: la han obligado los decretos de los dioses, la violencia de los hombres y la fuerza de los discursos. Como si el desarrollo de la culpabilidad bastara para generar la inocencia.

Como prueba definitiva de que la hetero-doxia o la para-doxia son, de hecho, una característica específica del elogio, quiero apelar a otro *Encomio de Helena*, el de Isócrates. Éste comienza, en efecto, con la crítica a esos oradores de moda que eligen un tema paradójico: "Hay personas que se llenan de orgullo cuando, tras escoger un tema extravagante y paradójico [*hypóthesin átopon kai*

parádoxon], son capaces de tratarlo de manera tolerable" (1). Isócrates alude con ello a los sofistas: Protágoras, Gorgias, Zenón, Meliso y sus discípulos, que no hacen sino probar que siempre se puede "disponer un discurso falso" sobre cualquier objeto (4). Y opone a esa gente que hace el elogio de la desdicha, el abejorro o la sal (10, 12), la necesidad de una verdadera formación en la vida política (5) y la dificultad de estar a la altura de un tema sobre el "que existe coincidencia [*homologóumenon*] en considerarlo bueno, bello y destacado por su excelencia" (12). A su turno y de acuerdo con las reglas, Isócrates comienza entonces a hacer el encomio de Helena, criticando sin duda el de Gorgias, con el pretexto de que es más una apología (género judicial) que un elogio: prolonga a la sazón, y de manera aún más vibrante, el paradigma de los elogios paradójicos. Glorifica a esta traidora por haber conseguido "unir a los griegos contra los bárbaros" (*homonoesantas*, 67, de la palabra que Gorgias utilizaba para expresar la unanimidad contra ella), generado un consenso y permitido "por primera vez a Europa levantar un trofeo de victoria contra el Asia" (67); gracias a Isócrates, Helena, manzana de la discordia, es descrita como una Juana de Arco, heroína nacional. La pendiente retórica natural del elogio consiste, así, en ser al menos tan paradójico como endoxal, y hacer siempre, como dice el proverbio citado por Luciano al final de su propio "Encomio de la mosca", "de una mosca un elefante".[10]

Segunda característica específica, cuyo vínculo con la primera es fácil de entender: todo elogio es al mismo tiempo un elogio del *logos* y de los poderes de la retórica; en definitiva, entonces, un elogio del elogio.

El *Encomio de Helena* de Gorgias vuelve a ser la primera y más soberana de las ilustraciones. En efecto, la inocencia de Helena depende, a fin de cuentas, del poder mismo del *logos*: seducida por las palabras de Paris, ella no es culpable, pues las pala-

[10] Luciano de Samosata, "The fly", en *Works*, trad. de Austin Morris Harmon, vol. 1, Cambridge y Londres, Harvard University Press/W. Heinemann, col. Loeb Classical Library, 1913, p. 94 [trad. esp.: "Encomio de la mosca", en *Obras*, vol. 3, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000].

bras son, en sentido propio, irresistibles. Hay que citar esta vez todo el pasaje:

> (8) Si quien la persuadió, quien sembró la ilusión en su alma, es el discurso, no es difícil [...] defenderla contra esta acusación y aducir, para ello, lo siguiente: el discurso es un gran soberano [*logos dynastes megas estín*] que, por medio del más pequeño e imperceptible de los cuerpos, consuma los actos más divinos, pues tiene el poder de poner fin al temor, disipar el dolor, suscitar la alegría, acrecentar la piedad. Voy a mostrar que, en efecto, es así. (9) Y es menester que lo muestre a quienes me escuchan, recurriendo asimismo a la opinión común.

Gorgias analiza entonces, en los diferentes sectores del discurso, los efectos y las causas profundas, ancladas en la temporalidad humana, de la tiranía discursiva. Juega así el juego del elogio (*emón de paignion*, "mi juguete", como lo dicen con crudeza las últimas palabras del *Encomio de Helena*), el juego de ese espectáculo a la vez codificado e inventivo presentado por el orador que juega con el consenso. "Recurriendo a la opinión", a partir de trivialidades, de objetos convenidos, juega con el *logos* para darles una existencia distinta, para producirlos como otros, para producir otros. E incluso: en todo elogio hay un momento en que el lenguaje se impone al objeto, se erige en su autor, un momento en que la descripción, el lugar común, se abren. Es el momento de la creación y, entre otras cosas, de la creación de valores. Se trata, sin lugar a dudas, del momento de convergencia logológica entre crítica de la ontología e institución de lo político.

Habla Atenas

Para apuntalar mi tesis, querría dar un salto de siete siglos y tomar un segundo ejemplo, ya no con Gorgias, entre la Sicilia y la Atenas clásicas, sino con Elio Arístides, entre el Asia Menor y la Roma de

Antonino y Marco Aurelio. La práctica real de la política en las ciudades griegas, que los tres géneros oratorios estudiados por Aristóteles describían efectivamente, deja entonces su lugar, según dice Pierre Vidal-Naquet,[11] a una "política ficción" ligada a una inflación escolástica de la retórica, que actúa como compensación de la impotencia política real de los protegidos del Imperio. En esas escuelas cuyos directores se dicen sofistas, se sobresale en las *meletai*, ejercicios de declamación sobre temas vigorosamente anacrónicos o de actualidad varios centenares de años atrás, de los cuales nuestras disertaciones decimonónicas aún se hacen eco ("Desde los Infiernos, Sófocles escribe a Racine para consolarlo por el fracaso de *Atalía*"). André Boulanger hace hincapié en el extraordinario desarrollo "de los géneros epidícticos que en la época imperial hacen las veces de gran elocuencia y dan a los sofistas una importancia de personajes oficiales".[12] Como escribe Quintiliano acerca del género de aparato entre los griegos (*ad ostentationem*, dice el latino: el que apunta a la muestra, la exhibición), "la costumbre romana lo introdujo incluso en la vida activa" (*mos Romanus etiam negotiis hoc munus inservit*);[13] de tal modo, durante el Imperio, definitivamente y de manera no inocente, el elogio hace las veces de consejo.

Elio Arístides es el orador –el único, que sepamos– que pronunció a la vez un elogio de Roma y otro de Atenas.[14] Así introduce Boulanger estas declamaciones: "Hay que hacer lugar a los

[11] Pierre Vidal-Naquet, "Arrien entre deux mondes", epílogo a Flavio Arriano, *Histoire d'Alexandre*, París, Minuit, 1984.

[12] André Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère* (1923), 2ª ed., París, E. de Boccard, 1968, p. 340.

[13] Quintiliano, *De institutione oratoria*, III, 7 ("De laude et vituperatione"), 2.

[14] El "Elogio de Roma" (= XXVI K) y el "Panatenaico" (= XIII D) fueron traducidos y comentados por sir James H. Oliver en *Transactions of the American Philosophical Society*, 43, parte 4, 1953, y 58, parte 1, 1968, con los títulos respectivos de "The ruling power" y "The civilizing power", de los que cito. Recientemente, Charles A. Behr publicó otra traducción en Elio Arístides, *The Complete Works*, Leiden, E. J. Brill, 1981-1986 [trad. esp.: *Discursos*, 5 vols., Madrid, Gredos, 1987-1999].

dos grandes panegíricos que, en el conjunto de las obras de Arístides, son seguramente los menos pobres en ideas".[15] Pero concluye de este modo su análisis del "Panatenaico":

> Una vasta colección de todos los lugares comunes que desde hacía siglos nutrían los discursos de aparato y las declamaciones de escuela.[16]

> Completamente desprovisto de originalidad, el 'Panatenaico' no es interesante desde ningún otro punto de vista [por mi parte, destaco la bella ambigüedad de esta frase]. [...[En suma, si el "Panatenaico", tan admirado por los rétores de los siglos siguientes, es el triunfo del arte sofística, también es su condena.[17]

Se entenderá ya que, desde nuestra perspectiva, el conjunto de la obra de Arístides corre el riesgo de ser objeto de una reevaluación singular: creo que en ella la sofística produce un efecto de lucidez tanto en el plano filosófico (un antiplatonismo no primario) como en el plano político. Los dos discursos mencionados –en todo caso, cuando se los toma como si constituyesen un par– muestran las características paradójicas del elogio, tal como las expuse a partir de ese elogio-origen que es el *Encomio de Helena*: a la vez perpetuación, protección de los juicios de valor contra las "objeciones futuras", y modificación, creación de los valores que determinarán, ahora hasta el día de hoy, nuestra percepción del objeto Roma y el objeto Atenas.

"El preámbulo no es, en su totalidad, más que un tintineo de palabras":[18] me interesaré sobre todo en éstas, por lo tanto, para comparar mejor las modalidades de la *captatio benevolentiae* con respecto a cada uno de los dos mundos.

[15] André Boulanger, *op. cit.*, p. 347.
[16] *Ibid.*, p. 369.
[17] *Ibid.*, p. 372.
[18] *Ibid.*, p. 348.

"The ruling power": el descubrimiento, el hallazgo (*héurema*) de Roma es el "saber gobernar" (*to arkhein eidenai*) que los griegos no conocían (51). "The civilizing power": Atenas es "el origen [*arkhé*] del alimento que consiste en ciencias y discursos" (2). Ser príncipe (*arkhein*) contra ser principio (*arkhé*): de un lado, Roma o el espacio; de otro, Atenas o el tiempo.

Conjuguemos en primer lugar, en paráfrasis concisas, los principales elementos del espacio Roma.

Roma es el mundo. Puesto que es, ante todo, "como la nieve": en cualquiera de sus partes que estemos, nada impide que nos encontremos, de todas formas, en su centro (7). De ella no puede decirse, a semejanza de las demás ciudades, que "está allí" (*entautha hésteken*, 9), porque no tiene límites asignados, como no los tiene el mar (10). Por eso se puede visitar el mundo entero *o bien* esta sola ciudad, que es como el taller y la tienda de toda la Tierra (11). En síntesis, "lo que no se ve en ella no se cuenta entre las cosas que existen o han existido" (13): Roma es el ser. Con Roma, la esfera de Parménides cobra la dimensión física de la Tierra entera: ya no hay límites ni bastiones o, mejor, los bastiones no rodean la ciudad sino el poder, el imperio, y no son muros sino hombres, esas legiones romanas estacionadas en los confines del globo (84). Tal es el elogio de Roma hecho a los romanos, en plena comunión romana de los valores.

Pero, indica sin embargo Elio por medio de otras metáforas, ese mundo nunca es otra cosa que un "recinto bien limpio" (*aulos ekkekatharmenos*, 30), y toda la Tierra es "como un jardín ornamental" (*parádeisos synkekósmetai*, 99). De tal modo, así como Zeus fue el causante del paso del caos al cosmos en el plano físico, Roma hizo otro tanto en el plano político: suprimió la *stasis*, la guerra intestina, y "volvió a hacer del ecúmene un cosmos" (*anakekomisthai ten oikoumenen*, 98). Con la salvedad de que, al hacerlo, el ecúmene, el mundo habitado, quedó reducido a las dimensiones de un *oikos*, una casa (102), e incluso de un patio o un jardín. Roma es el mundo, pero el mundo es minúsculo.

La misma inversión se produce en la relación de Roma con el *logos*, al igual que con el elogio que se está desplegando. Y con

buenos motivos, pues pasar del mundo y el poder públicos a la privacidad de la casa significa confinar el *logos* en la idiotez.

Elio proclama en primer lugar que Roma supera el discurso y hace caer en falta su omnipotencia: "Esta ciudad –dice– es la primera que refutó la idea de que el poder del discurso puede ser suficiente para todo" (6). En su caso, el elogio debe fracasar, al igual que la mera nominacion: no puede haber *horos* ("límite" espacial y "definición" lógica) de Roma la innombrable, porque ningún punto de vista permite siquiera "agrupar las siete colinas bajo el nombre de una sola ciudad" (6).

De resultas, Roma está muda, aunque sea ruidosa. "Como un recinto bien limpio", prosigue la frase que he citado hace un momento, "todo el mundo habitado pronuncia un sonido único, más preciso que el de un coro" (*khoron akribésteron hen phthengetai*, 30). Así, la unidad monódica que Aristóteles reprocha a Platón en su *Política* se traslada de manera totalitaria a las dimensiones del mundo, terror del que Arístides, a quien se califica de adulador, no tiene miedo de hablar. Pues el coro, nos dice, entona la misma nota y la sostiene; en el mundo todo se ejecuta con puntualidad, como si bastase con "puntear una cuerda"; el emperador corifeo reina a través del temor (*phobos*) y, "como un solo país continuo y una sola raza, todo obedece en silencio" (*hypakóuei siopé*, 31): el modelo del coro es sin lugar a dudas el ejército, "coro eterno" (87).

Y he aquí que, en lo sucesivo, todos pasamos con Arístides de la comunión romana de los valores a la invención griega de Roma.

Ahora, Atenas o el tiempo.

Frente a la ilimitación romana, Atenas se define en términos geográficos por un espacio infinitamente reducido, el espacio virtual del punto. En el centro del centro que es Grecia, la ciudad está marcada, en efecto, como Acrópolis (15). Tal cual lo indica el clima, por ejemplo, se trata del punto del "ni demasiado, ni demasiado poco": la justa medida del tiempo que hace. Ese espacio infinitesimal nunca es sino la representación del tiempo como poder de origen. Así las cosas, Atenas es ante todo la "primera patria del hombre" (25). Si Roma ocupa todo el espacio, Atenas produce todo el

tiempo: se trata del mito de la autoctonía ("ella misma tiene su origen en sí misma", 26), elevado a una potencia superior y aplicada a la propia relación entre ambas ciudades; los romanos, dice en efecto el "Elogio de Roma", son "los padres putativos de los griegos" (96), pero los griegos, prolonga el "Panatenaico", son los padres putativos de los padres putativos, "los padres de los padres" (1).

La relación de Atenas con el *logos* es simétrica e inversa a la relación de Roma. En el caso de aquella ciudad, principio de nuestros alimentos discursivos, hay desde el inicio una adecuación perfecta –"racional", si se quiere– entre el elogio y su objeto: "dar gracias por el discurso por medio de un discurso no sólo es justo en sí; también da firmeza a la eponimia que deriva en forma inmediata del *logos*: en efecto, sólo esto es, precisamente, *éulogos*" (2). En otras palabras, si el encomio de Atenas colma la esencia del elogio, es porque se trata de un elogio del *logos*. La patria del hombre no es otra que la patria del *logos*, pues éste es el griego, y el griego es el ático: "Atenas ha introducido una *phoné* sin mezcla, pura, que no entristece y que es el paradigma de todas las conversaciones griegas" (*pases tes hellenikés homilías*, 14). En esa ciudad, pues, discursividad e interdiscursividad, lenguaje, lengua e idioma son todo uno. Tal es, sin duda, la única verdadera universalidad, no espacial sino siempre lógica: "Todos, sin excepción, hablan la única *phoné* común de la raza, y a través de vosotros todo el ecúmene se ha vuelto homófono" (226). Contra la monodia imperialista que tiende al silencio, la homofonía de un consenso contagioso abre la vida pública; pues todas las demás lenguas son "balbuceos de niños" (227) si se las compara con el griego, convertido en definición y criterio de la educación y la cultura (*horon tina paideias*, 227). El griego es la lengua que hace perder cualquier afición a las otras, porque es la única siempre apropiada para la vida pública: "en armonía con todas las festividades solemnes, todas las asambleas y todos los concejos, preside todas las circunstancias y todos los lugares, y siempre es igualmente conveniente" (227). *Ho logos kai he polis*: las últimas palabras del elogio signan la equivalencia entre el griego y lo político.

Cuando el mundo está mudo, entonces, es espacial y romano; cuando habla, es temporal y ateniense. Roma garantiza la unicidad de una uniformidad que produce un espacio indiferenciado: "Griegos y bárbaros se trasladan con facilidad [...] allí donde quieran, sin precauciones, como si fueran de una patria a otra [...]. Para su seguridad, basta con ser romanos o, mejor, contarse entre quienes están bajo vosotros" (100). Pero todo el mundo tiene dos patrias, Roma, la patria física, y Atenas, la patria lógica, que vela generación tras generación por el mantenimiento de una comunidad de espíritus capaces de conversar unos con otros. Ya no se acusará a Elio Arístides, de manera muy platónica, de ser un simple adulador, un colaboracionista. Pues si su "Elogio de Roma" confirma los valores romanos, al mismo tiempo los suprime por medio de los valores de Atenas, señalados sin cesar como falta. Los mismos valores de Atenas que son innegablemente ratificados: Atenas habla, y deshechos: en lo sucesivo, Atenas sólo actúa hablando. El colmo de una política sofística.

Consenso y homoninia: del metafísico a la cocinera

La música del elogio, cuando el *logos* se adelanta al objeto, nos lleva a los confines de lo que habitualmente se da en llamar retórica: hacia la poesía, e incluso hacia la poesía más contemporánea. También nos revela, sin duda, la clave –a menos que se trate del avatar más pesimista– del consenso.

En lo concerniente a nuestra poesía, es indudable que el primero de los nombres que se impone es el de Saint-John Perse, quien ha escrito toda una serie de poemas titulados *Elogios*.[19] Uno de los primeros, "Para celebrar una infancia", comienza así: "Palmeras...", y más adelante: "¡ah, motivos tengo, motivos tengo de

[19] Saint-John Perse, *Éloges*, en *Œuvre poétique*, vol. 1, París, Gallimard, 1960 [trad. esp.: *Elogios*, México, Era, 2006].

loa!". Como los encomios de los sofistas de quienes Isócrates se burla, sus elogios cantan la gloria de las moscas ("¡Y además esas moscas, esa clase de moscas en el último piso del jardín, que eran como si la luz hubiera cantado!") y de la sal ("Recuerdo la sal, recuerdo la sal que la nodriza amarilla hubo de secarme en la comisura de los párpados").[20] Pero la inclinación del *logos*, en el trampolín del recuerdo, sólo es entonces la de la amplificación del "hay" fenomenológico ("Había en el muelle altos navíos con música. Había promontorios de campeche; frutos de madera que estallaban"). Uno se atraca de "frutos de oro", "pescados violetas y pájaros", porque la fábula es generosa ("¡ah, motivos tengo de loa! ¡Ah, fábula generosa, ah, mesa de abundancia!").[21] El elogio, contenido en una sólida tradición judeocristiana ("Llamando a cada cosa, declamé que era grande; llamando a cada animal, que era bello y bueno"),[22] es el lujo de la fenomenología, y en Saint-John Perse la cosa tal vez se detiene ahí.

De manera muy diferente sucede con un especialista mucho más secreto –y, a mi juicio, mucho más sofístico y sofisticado– del elogio: Francis Ponge. Éste, en el transcurso de una conversación radiofónica con André Breton y Pierre Reverdy, decía acerca de la poesía: "Quizá la lección consista en la necesidad de abolir los valores en el momento mismo en que los descubrimos. [...] Ésa es, a mi entender, la importancia (y la importancia social, además) de la poesía".[23]

La poesía de Ponge es afín al elogio en sus dos orientaciones, así como en el viraje que se cumple de una a otra: sus poemas encuentran en lo banal un motivo para lanzar lo paradójico. Eso es lo que tanto desconcierta a sus comentaristas. Ponge reclama un "juego de herramientas mínimo: el alfabeto, el Littré en cuatro volúmenes y algún viejo tratado de retórica o un discurso de distri-

[20] *Ibid.*, II, p. 17.
[21] *Ibid.*, V, p. 23.
[22] *Ibid.*, II, p. 16.
[23] Francis Ponge, *Méthodes*, París, Gallimard, 1961, col. Folio Essais, p. 240 [trad. esp.: *Métodos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000].

bución de premios".[24] Confina así la poesía en el género de la elocuencia epidíctica, contra cierto lirismo y la idea de una autonomía del lenguaje poético, y se inscribe en un linaje representado por la poesía alejandrina, Filóstrato y la segunda sofística. Decide, por consiguiente, practicar una palabra que "no suscite tanto la 'comunicación' como el 'acuerdo'";[25] e incluso: no practica la descripción fenomenológica sino para recusarla en beneficio de una descripción menos viva, menos cargada, "sólo descriptiva", una *ekphrasis* retórica; la "idea preconcebida de las cosas" reclama ese "mecanismo de relojería" que es "la retórica del objeto", es decir, "una retórica por objeto".[26] De tal modo, "el camarón exagerado"[27] sería para nosotros la mosca elefante de Luciano, y la "toalla de felpa", algo así como una última versión de Helena: "Lo mejor es escoger temas imposibles; son los temas más cercanos: la toalla de felpa". Esta retórica máxima lo es tanto más cuanto que se aplica a un objeto mínimo y, para ser bien precisos, a cualquier cosa: insolencia del *kairós*, de esa improvisación que es al mismo tiempo, como lo testimonia performativa y temáticamente la "Tentativa oral", la única condición defendible del respeto de los otros (aquí pueden identificarse, presentes por doquier, las palabras elegidas por Ponge para designar una *hybris* finalmente reivindicada: "sin vergüenza").

Con ello, Ponge, como Gorgias, pero más allá en el camino del palabra por palabra, no deja de hacer oír que toda descripción, todo elogio, es al mismo tiempo un elogio del *logos*. Citemos el caso de la *cruche* [cántaro]: "No hay otra palabra que suene como *cruche*. Gracias a esa 'u' que se abre en su centro, *cruche* es más hueca [*creux*] que 'hueco', y lo es a su manera", y la gran confesión

[24] Francis Ponge, *Méthodes*, *op. cit.*, p. 168.

[25] Véase el apasionante artículo de Dominique Combe, "La 'nouvelle rhétorique' de Ponge", *Mesure*, 3, 1990, pp. 147-167, en especial p. 151.

[26] Francis Ponge, "Tentative orale", en *Méthodes*, *op. cit.*, p. 214 [trad. esp.: "Tentativa oral", en *Métodos*, *op. cit.*].

[27] Francis Ponge, *Pièces*, París, Gallimard, 1962, p. 23 [trad. esp.: *Piezas*, Madrid, Visor, 1985].

final: "Pues lo que acabo de decir de la *cruche*, ¿no podría decirse, igualmente, de las *palabras*?".[28]

Resulta absolutamente claro que sólo esta retórica máxima permite "jugar el gran juego".[29] "Si me dedico a un tema semejante", dice en efecto Ponge en la misma conversación con Breton y Reverdy, a propósito de la madera de pino, "es porque me obliga a jugarme por entero, porque me desafía, me provoca, me parece apto para modificar mis manejos mentales, me fuerza a cambiar de armas y maneras y, para terminar, me hace reflorecer como un nuevo amor".[30] El gran juego es en verdad aquel que, al término del elogio, nos hace cambiar y cambia a los otros, los objetos; en suma, aquel que modifica toda la manera de conducirse.

Ahora bien, Ponge –y por eso me importa tanto aquí– es excepcionalmente preciso en lo que se refiere al procedimiento que debe seguirse con el lenguaje, la manera retórica por adoptar, para que los valores resaltados por el elogio se ratifiquen y se deshagan, se rehagan y vuelvan a derrumbarse; en resumen, sabe jugar, como un dios revolucionario, con el consenso continuado. El texto más instructivo a este respecto es el recuadro que figura en *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, que reproduzco en su totalidad:

> Cada palabra tiene muchos hábitos y poderes; habría que aprovecharlos en toda oportunidad, emplearlas todos. Eso sería el colmo de la "propiedad en los términos".
>
> Pero toda palabra es oscura si vela un rincón del texto, si fascina como una estrella, si es demasiado radiante.
>
> En la frase, las palabras deberían componerse en lugares tales que la frase tuviera un sentido para cada uno de los sentidos de cada uno de sus términos. Eso sería el colmo de la "profundi-

[28] *Ibid.*, pp. 94 y 96.

[29] Francis Ponge, *Proèmes*, París, Gallimard, 1948, citado en Dominique Combe, "La 'nouvelle rhétorique'...", *op. cit.*, p. 159.

[30] Francis Ponge, *Méthodes*, *op. cit.*, p. 245.

dad lógica en la frase" y, en verdad, "la vida", por la multiplicidad infinita y la necesidad de las relaciones.

Sería, entonces, el colmo del placer de la lectura para un metafísico.

Y la cocinera, a su manera, podría considerarla agradable. O comprender.

Así, la regla del placer se obedecería tanto como fuera posible, o el deseo de complacer quedaría satisfecho.[31]

Tenemos aquí un alegato a favor de la homonimia: el colmo de la propiedad en los términos consiste en sacar provecho de la posibilidad de *todos* los equívocos. Y tenemos también un alegato por la anfibología, homonimia sintáctica: el colmo de la vida para la frase consiste en que ésta tenga un sentido para *cada uno* de los sentidos de *cada uno* de sus términos. Se trata de poner en práctica la combinatoria homonímica más exhaustiva posible, como sucede en algunos poemas japoneses, pero asimismo en todos los sofismas y textos sofísticos que se respeten.

Con ello se apunta, lisa y llanamente, a la satisfacción del viejo imperativo retórico aguzado por la mirada aristotélica sobre la sofística: "el colmo del placer", "la regla del placer", "el deseo de complacer". Se sabe que "la verdad goza" ("perdonadme") y que la felicidad de la expresión es "una especie de floculación".[32]

Ahora bien, lo que finalmente se produce así es, en verdad, el colmo del consenso: "Sería, entonces, el colmo del placer de la lectura para un metafísico. Y la cocinera, a su manera, podría considerarla agradable. O comprender". Metafísico y cocinera. Considerar agradable y comprender. Ni siquiera Platón se atrevió a hacer hablar a los sofistas con esta desenvoltura, o a los demagogos que alimentaban de exasperación su filosofía política. En la poesía de Ponge tenemos, no obstante, una concepción retórica

[31] Francis Ponge, *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, París, Hermann, 1984, p. 40.

[32] Francis Ponge, "Tentative orale", *op. cit.*, pp. 211 y ss.

tan operativa como provocadora del consenso: el consenso es el arte de la homonimia.

Esta perspectiva se condensa en una frase definitiva de Dionisio de Halicarnaso: "El arte del *politikós logos* es una música; ésta no se distingue de la música vocal o instrumental por una diferencia de naturaleza, sino de grado".[33]

Ética o retórica: el mito de Protágoras

El mito de Protágoras es el texto más largo y explícito que poseemos sobre la política de los sofistas, aun cuando la mediación y la misma puesta en escena platónicas del *Protágoras* sigan siendo inapreciables, en todos los sentidos del término. Ahora bien, al contrario de lo que deducimos de Gorgias, de Antifonte o de la práctica del elogio, el *logos* aparece en el mito como radicalmente incapaz de constituir la dimensión de lo político: "el arte de articular los sonidos y las palabras" participa del *savoir-faire* prometeico, y pese a ello los hombres prometeicos se hacen devorar o se matan unos a otros por carecer del "arte político" (321 c-322 b).

Hace falta, por el contrario –y en esto radica todo el sentido del mito–, un don complementario de Zeus, *aidós* y *dike*, para que puedan conformarse "los órdenes que constituyen las ciudades y los lazos que unen al aportar la amistad" (*póleon kosmoi te kai desmói philías synagogói*, 322 c). Ahora bien, *aidós* y *dike* se interpretan muy tradicional y platónicamente como virtudes morales; la traducción de Croiset como "pudor" y "justicia" basta para atestiguarlo: Zeus debe inocular la ética como condición del estar juntos político.

Hay, de todas maneras, otra interpretación posible, verosímil en todo caso, cuando se explica el mito –como el propio Protágoras invita a hacerlo en un fragmento siguiente del diálogo– sobre la

[33] Dionisio de Halicarnaso, *La Composition stylistique*, VI, 11, 13, trad. de Germaine Aujac y Maurice Lebel, París, Les Belles Lettres, 1981, p. 95 [trad. esp.: *Sobre la composición literaria*, Madrid, Gredos, 2001].

base del *logos*, del "discurso continuo", mediante el cual aquél lo completa y lo decodifica en lenguaje corriente. En efecto, la interpretación que el sofista propone del gran mito político de la sofística hace intervenir el *logos* en el *logos*: aprender la virtud es como aprender a "hablar en griego" (328 a1); ésa es la razón, además, por la que puede creerse que todo el mundo lo enseña, o ninguno.

Sea como fuere, cuando la segunda sofística reflexiona sobre los poderes de la retórica en plena paz romana, el mito de Protágoras se reescribe una vez más, y de manera magistral, ahora en función del *logos*. El texto de Elio Arístides es explícitamente una reconstrucción antiplatónica del mito que veda toda interpretación ética e impone una interpretación retórica: el don divino que aparece en el origen de lo político ya no está constituido por los equívocos *aidós* y *dike*, sino definitivamente por el *logos*. Pues el vínculo es la propia retórica. Esta determina la existencia misma de la *polis*, y es la coherencia política propiamente dicha que "asegura la cohesión y el ordenamiento de las ciudades", "las mantiene unidas y hace de ellas mundos" (*synekhei te kai kosméi*, 401). También es la retórica la que garantiza el vínculo entre los dioses y los hombres, pues ella es "lo que liga todo" (*syndesmon [...] tou pantos*, 424) y constituye una suerte de ciudad del mundo que vela por la cohesión cósmica de los mensajes. Con este doble apoyo del discurso ordenado, por un lado, y la *remake* de Arístides, por el otro, propongo releer este mito demasiado conocido.

El mito y su remake

Remake, popurrí pletórico, que vuelve a representar, no sin plagiarla, la vieja controversia entre Isócrates y Platón, filosofía y retórica. Pero lo hace de manera mucho más "escolástica" y "anacrónica",[34] puesto

[34] Términos utilizados por Bryan P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II et III^e siècles après J.-C.*, París, Les Belles Lettres, 1971, col. Annales littéraires de l'Université de Nantes, p. 150.

que en el siglo II d. C., tanto bajo Antonino como bajo Marco Aurelio, en Esmirna, Atenas o Pérgamo, la retórica ya ha triunfado y tiene en sus manos, al menos, toda la *paideia*. En la actualidad, Elio Arístides sólo es apreciado entre nosotros por sus *Discursos sagrados*, los relatos de su enfermedad y sus sueños terapéuticos en el santuario de Asclepio: una oportunidad casi única de estudiar, también a la luz de Freud, la psicología de un individuo en la Antigüedad, a quien ha de perdonarse su hipocondría e incluso su insondable vanidad de autor.[35] Pero nadie le perdona su fatuidad en filosofía. Así, Reardon perpetúa las condenas perentorias de Boulanger, sin exponer en detalle, empero, los análisis que en definitiva militan en éste contra esas mismas condenas. Al reagrupar las "obras teóricas", "bastará aquí", dice, "indicar su contenido; su valor es ínfimo, su interés, limitado".[36]

> Para resumir en pocas palabras la materia de los *Discursos platónicos*, diremos que Arístides ataca la opinión de Platón de que la retórica no es un arte, y su método predilecto (al margen de la invectiva, que no falta) consiste en hacer actuar al filósofo contra sí mismo, para lo cual yuxtapone frases e ideas tomadas aquí y allá en su obra, con el fin de hacerlo caer en contradicciones. Con esto basta. Un Aristóteles puede discutir con Platón; un Arístides no está en condiciones de hacerlo. Es incapaz –¿hace falta decirlo?– de comprender a Platón, y sería inútil profundizar la cuestión.[37]

Por eso, decía ya Boulanger, "cuesta mucho entender que en el siglo III haya habido platónicos que atribuyeron valor filosófico a esos discursos y los estudiaron con seriedad".[38] Por paradójico que

[35] La obra de referencia es Elio Arístides, *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au II^e^ siècle après J.-C.*, introducción y traducción de André-Jean Festugière, prefacio de Jacques Le Goff, París, Macula, 1986.

[36] Bryan P. Reardon, *Courants littéraires grecs…*, *op. cit.*, p. 149.

[37] *Ibid.*, p. 150.

[38] André Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique…*, *op. cit.*, p. 233.

parezca, con esto tenemos motivos para tranquilizarnos: después de todo, apreciaremos a Arístides como lo hicieron algunos platónicos, y supondremos que el hecho de "hacer actuar a un filósofo contra sí mismo" constituye la definición de una buena o, en todo caso, legítima crítica interna. "A nuestro juicio, Platón refuta a Platón" (II, 203): la temática de Arístides tiene mucho futuro.

El mito de Protágoras revisado y corregido por él presenta al menos dos intereses. La reconstrucción lo afecta punto por punto para convertirlo en lo que es, un mito sofístico. De resultas, en él se despliega, de una manera quizá nunca igualada, la esencia retórica de la política sofística, es decir, las características de un *logos* capaz de generar consenso.

A continuación, pues, la correspondencia término por término entre el mito original, protagórico, y la reelaboración de Arístides.

Conocemos la estructura del relato: un estado inicial que conduciría a la desaparición del hombre; un complemento divino, caracterizado por su naturaleza y su modo de distribución, y por último, sus consecuencias.

Comencemos por el estado inicial.

En Platón, dos actantes o factores. Epimeteo, que "se las ingenia" (*emekhanato*) para "repartir" (*nemein*) todas las "potencias" (*dynameis*) de que dispone. Pero "no es del todo sabio y no advierte que ha gastado todo en los que carecen de palabra" (*áloga*); "queda la raza de los hombres, sin nada para ornarla" o "para equiparla" (*akósmeton*), y Epimeteo "ya no sabe cómo arreglárselas" (*eporei ho ti khrésaito*, 321 b-c). Llega entonces su hermano Prometeo a examinarlo, el día en que el hombre debe salir de la tierra para advenir a la luz. "Como no sabe qué hacer para encontrar un medio de salvación del hombre, roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría del arte junto al fuego [*ten éntekhnon sophían syn pyrí*] –pues sin fuego no hay manera de poseerla o servirse de ella– y la entrega al hombre." Éste se encuentra entonces en posesión de "la sabiduría que concierne a la vida", es decir "todas las facilidades para vivir" (*euporía tou bíou*), "pero no la política", porque esta úl-

tima está junto a Zeus, en su acrópolis impenetrable (321 c-322 a). Debe señalarse, sin embargo, que la *euporía* derivada del mero don prometeico es, en efecto, considerable: el hombre posee ya la religión (honra a los dioses, construye altares y estatuas), así como el lenguaje ("el arte de articular el sonido y las palabras"), y, desde luego, sabe construir casas, vestirse y cultivar la tierra. Pero hay más: frente a las agresiones de los animales, los hombres logran incluso "agruparse" y "fundar ciudades", con la salvedad de que este "agregado" no dura, no constituye una reunión o un lazo, pues estos hombres "son injustos unos con otros, precisamente por carecer del arte político". Por eso, otra vez dispersos, mueren por no saber combatir a los animales salvajes, puesto que el arte de la guerra también forma parte de ese arte político. Así, la ignorancia de la política los condena a una alternancia de males (322 a-b): el hombre, cordero para el lobo, o lobo para el hombre. Hasta aquí, el estado primitivo: los hombres prometeicos tienen todo para sí, incluido el *logos* (mucho más, en todo caso, de lo que un Epimeteo previsor jamás habría podido darles), salvo ese pequeño detalle que les permitiría no sólo reunirse, sino vivir juntos en una ciudad y escapar de tal forma, y de verdad, a la muerte de la naturaleza bruta.

En el nuevo mito, el estado inicial es, más bien, el del hombre epimeteico, es decir, totalmente desprovisto. En el ruido y la furia de la creación de las razas, los hombres sólo tienen entre sí y con los otros animales relaciones de fuerza, y son "inferiores a todos y en todo, a veces en un aspecto, a veces en otro"; carecen incluso de la autarquía del caracol hermafrodita: el hombre es el animal más incompleto, porque "ni siquiera sabe para qué puede servir él mismo". No le queda, por lo tanto, más que "morir en silencio" (395-396). Como se ve, el nuevo hombre primitivo no puede ni agruparse (*oudé gar en to synagon*) ni hablar. Le falta todo, y no tardará en faltarle hasta la propia existencia.

Ahora, el complemento.

En el mito de Protágoras, es el mismo Zeus quien se preocupa, luego de castigar al Titán. Envía entonces a Hermes a llevar a los

hombres *aidós* y *dike*, "pudor y justicia", según traduce Croiset (322 c), pues habrá de advertirse que la política, cuando se lee a Platón, es la ética. De todas maneras, si tomamos los términos más literalmente, las cosas no resultan ya tan claras. *Aidós* son los modales, a la vez buenos modales y moderación, que caracterizan lo que a veces se da en llamar "civilizaciones de la vergüenza", provocados por el respeto en que se tiene el sentimiento o la opinión de los otros, el respeto de la opinión pública y, por ello, el respeto de sí, y que sólo es "pudor" si se entiende la mediación del "y vieron que estaban desnudos"; en todo caso, no se trata en modo alguno de un sentimiento de obligación moral cuya transgresión genere un trastorno de la conciencia, sino de la percepción de la mirada y la expectativa de los otros. De la misma manera, *dike*, antes de ser la "justicia" y, en consecuencia, el "proceso" y el "castigo", es "la regla, el uso", "el procedimiento", todo aquello que se puede "mostrar" (*déiknymi*): norma pública de la conducta, conducta exigida en público. El *aidós* sólo es, de tal modo, la motivación para respetar la *dike*, y la *dike* tiene vigor únicamente en la medida en que cada uno experimenta el *aidós*. En esta combinación que podemos suponer protagórica no hay pábulo para intención ética alguna, y menos aún para la autonomía de un sujeto moral, sino exclusivamente para la moralidad práctica, respeto de las reglas del juego público: algo, ya, de una *justice as fairness*, en la que habría que entender no la equidad, por cierto, sino el *fair play*.

En el mito de Arístides, sólo entonces interviene el filántropo Prometeo, que por iniciativa propia se presenta en embajada ante Zeus para atraer su atención sobre el destino del género humano. Zeus, impresionado por la justeza de los análisis de un Prometeo con un papel sumamente positivo, envía a Hermes a entregar la retórica a los hombres (396-397). La retórica, por lo tanto, hace las veces de los dos tipos de dones precedentes: la sabiduría técnica robada por Prometeo y el complemento político otorgado por Zeus. Y basta por sí sola para definir al hombre nuevo de Prometeo-Zeus.

Pero el modo de reparto no difiere menos que el don.

Cuando el Hermes de Protágoras pregunta cómo repartir el respeto y la norma, Zeus responde: "entre todos, y que todos se cuenten entre quienes los poseen juntos" (*epí pantas kai pantes metekhonton*, 322 d). El contramodelo es entonces el de las *tekhnai*, los conocimientos técnicos, los oficios cuya distribución es necesariamente desigual: un sólo médico basta para curar a muchos legos, pero las ciudades no subsistirían si sólo una pequeña cantidad participara de esa *tekhne* distinta de las demás que es la *politiké*. "Establece en mi nombre la ley del reparto", agrega Zeus, "según la cual quien es incapaz de tener su parte de respeto y de norma debe perecer como una enfermedad de la ciudad" (322 d).

En el nuevo mito, la distribución de la retórica es un efecto de la sabiduría prometeica. Arístides menciona entonces el papel demiúrgico del Titán en la conformacion del cuerpo humano, y con ello le concede una patente de igualdad distributiva: todos tenemos los mismos órganos de los sentidos y los mismos miembros del cuerpo. Pero esa igualdad distributiva, como la igualdad correctiva de las subvenciones para concurrir a los espectáculos, sirve esta vez de contramodelo. En la retórica "no todos deben participar" (*pantes metékhoien*, 397); antes bien, "es preciso elegir a los mejores, a los mejor nacidos, las naturalezas más fuertes, y poner en sus manos el don para que puedan al mismo tiempo salvarse y salvar a los otros" (397). El don retórico, en esto el opuesto exacto del *aidós* y la *dike*, es esencialmente desigualitario por pedido expreso de Prometeo: tal es la segunda gran diferencia entre las dos versiones.

Una palabra, para terminar, sobre las consecuencias del don.

Respeto y justicia son enviados (una proposición, ya citada, basta para decirlo) "a fin de que pertenezcan a las ciudades los órdenes y los lazos de la amistad que son aptos para reunir". Las conclusiones que a continuación extrae Protágoras sobre las costumbres políticas y la educación en Atenas ya no corresponden al mito. Así, la única consecuencia del complemento radica en trasladarnos del agregado (*hathróizesthai, hathroistheien*, 322 b5 y ss.) a la "sinagoga", el vínculo propiamente dicho. En Arístides, por el

contrario, la retórica es el factor único de todo el progreso. Ella es suficiente para que los hombres escapen a la ley de la naturaleza, tanto a los animales como a sus propias enemistades, y descubran el "principio de comunidad". Del *logos* derivan a la vez toda la política (ciudades, leyes, gobierno) y la religión, así como el dominio y la posesión de la naturaleza: el hombre pasa de nada a todo "con el discurso como toda protección, cual un escudo" (398 y ss.).

Hay que destacar vigorosamente lo que los dos ejes de la transformación, naturaleza del don y modalidad del reparto, apuntan a probar. Por un lado, lo político no compete a excelencias específicas que deban interpretarse en términos éticos o de moral objetiva: es exclusiva y enteramente una cuestión de *logos*, es inmanente a éste y, como tal, autoconstituyente. Por otro lado, y como si lo político fuera un sentido o un órgano complementario, la igualdad en el reparto no permite salir del estado natural: sólo la desigualdad, e incluso el fortalecimiento de las desigualdades naturales, posibilita el tránsito a lo político, vale decir, es factor de coherencia y vínculo.

Los mitemas del discurso corriente: el logos *y su distribución*

En sí mismas, estas dos tesis son perturbadoras. Sin embargo, se oponen menos de lo que parece a las de Protágoras. El mito de Arístides, según pretende su autor, no es un mito sino una "visión de lo real" y "el discurso de las cosas mismas" (400). No hay en ello nada demasiado sorprendente, puesto que corresponde, no a los mitemas del mito original, sino a las ideas y los conceptos que participan de las explicitaciones de Protágoras y su "discurso" sobre la enseñanza de la virtud. Ya en este punto propongo, en los hechos, leer a la vez la preeminencia del *logos* y el carácter insuperable de la desigualdad de las competencias.

En efecto, ¿cuál es el lugar del *logos* en la política, según Protágoras? El hecho es que los atenienses dejan a cualquiera tomar

la palabra para participar en el concejo (322 e-323 a), y ésa es, como se sabe, la actividad política por excelencia; el mito nunca proporciona otra cosa que una *epídeixis* que permite justificar la constatación socrática de la *isegoría*: todos son igualmente escuchados porque todos participan por igual en el don de Zeus. La belleza del mito, sin embargo, no saca a Protágoras del apuro, pues el hecho de que todos hablen y sean escuchados es precisamente lo que implica –para Sócrates, cuando deduce que, a diferencia de las otras artes, la *tekhne politiké* no exige ninguna competencia específica– que la "virtud" no se enseña. Además, el mito, si se lo observa con más detenimiento, nos deja resbalar hacia una contradicción: "todos se cuentan entre quienes tienen en común" la virtud política, pero a "quien no sea capaz de poseerla" se le dará muerte (322 d): ¿no hay excepción alguna, si nos atenemos al principio de reparto? ¿O hay excepciones que deben eliminarse, si damos crédito a la "ley" impartida en nombre de Zeus?

En este punto, la explicitación que sigue al mito hace intervenir el *logos*, a fin de permitir a Protágoras dar vuelta la objeción de Sócrates por medio de una nueva interpretación de los mismos hechos, y, a la vez, profundizar la contradicción concerniente al estatus de la excepción. Protágoras, en efecto, agrega a su mito "una prueba más" (323 a7), a la que nunca se presta la atención necesaria: la prueba de que Sócrates no es víctima de una ilusión "al pensar que todos los hombres estiman que cada hombre tiene su parte de justicia" (la complicación de la fórmula va a justificarse enseguida) estriba en que "*se dice que todos deben decir* [*kai phasín pantas dein phanai*] que son justos, séanlo o no" (323 b6). Así, decir que uno es justo es serlo ya, o todavía. Efectivamente, todos tienen, "de una manera u otra" (*pos*) parte en la justicia, habida cuenta de que el hecho de sentirse obligado a pretender que se la tiene, cuando no es así, significa reconocer por eso mismo que aquélla es el fundamento de la comunidad –homenaje del vicio a la virtud–, de manera que la excepción de Zeus (aquel que no es justo) se las arregla para quedar dentro de la norma de Protágoras. Ese reconocimiento es un acto de lenguaje que participa del

régimen de discursividad sofística: no se trata de "hablar con veracidad" (*talethé legein*, 323 b4, 5 y ss.), sino de "proferir" y, lisa y llanamente, de "decir" (*phanai*). La diferencia entre política y *tekhnai* puesta de relieve por Sócrates es, entonces, objeto de una reinterpretación: lo que hace un momento se creía "sabiduría" (decir la verdad: que uno no es competente cuando no lo es), ahora es "locura". La "hipocresía" ("remedar la justicia") que no cesa de caracterizar la sofística en sus relaciones con la filosofía se convierte en la virtud política por excelencia. Una manera de subrayar que la estructura pública de *aidós* y *dike* es solidaria del efecto retórico y no de la intención ética. El hecho de que aquí se trate de *logos*, de la manera como cada uno decide hablar, revela sin duda la clave de un cotejo indispensable con el libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles. En efecto, la sentencia de muerte, pronunciada en el mito contra quien no participa de la virtud, es ahora una pura y simple autoexclusión de quien no pretende participar de ella: "no se cuenta en el número de los hombres" (323 c1-2). Para el aristotélico, quien "habla por el placer de hablar", sin significar nada para sí y los otros, nunca es otra cosa que una planta, y no un hombre. ¿Es posible postular que, en la escena sofística, la justicia es a lo político lo que el sentido es a la metafísica: un trascendental al que basta con aspirar para poder decir "nosotros"?

Por otra parte, el castigo que en el mito se aplica a quien no posee la virtud, al que es menester dar muerte como un azote de la ciudad (322 d), se destina ahora a quien no pretende poseerla, a quien se excluye de la comunidad de los hombres. Ahora bien, la existencia de ese castigo suministra a Protágoras la "demostración" que le permite resolver la objeción socrática: si actúan *metá logou* y no *alogistos* como las fieras (234 b1), los atenienses, al igual que los demás, no utilizarán el castigo como una venganza, sino como una lección, si no para el culpable, sí al menos para los testigos; de manera que la virtud puede ser, en verdad, el objeto de una enseñanza, a la vez que es compartida por todos.

En el conjunto de esta primera secuencia tras la exposición del mito, el *logos* ya interviene dos veces: una primera, esencial,

para marcar que la virtud política no es una cuestión de ser, sino de decir; una segunda, porque la pedagogía del castigo caracteriza al ser dotado de *logos*. Esta dimensión del *logos* es la que, en la economía del diálogo, inclina la diferencia entre la política y las otras artes a favor, y no en contra, de una enseñanza de la virtud.

En el discurso ordenado propiamente dicho, que apunta a disipar la segunda aporía de Sócrates (si los padres buenos tienen malos hijos, entonces, de nuevo, la virtud no se enseña), el *logos* constituye una vez más el eje de la inversión. Éste es el argumento: los padres buenos tienen malos hijos, no porque la virtud no se enseñe, sino porque ellos no son los únicos que enseñan; en efecto, la ciudad entera enseña a cada uno la virtud a lo largo de su vida. Ahora bien, el modelo de esta enseñanza permanente y difusa es el del aprendizaje de la lengua materna, *hellenizein*: buscar a los profesores de virtud "es como buscar a alguien que nos enseñe a hablar griego: no vas a encontrar a uno solo" (327 e-328 a). Modelo, pero también vector, a tal punto que es imposible distinguir entre una enseñanza y otra: la virtud política es materia de una enseñanza que comienza desde que el niño "comprende lo que se le dice" (*syníei [...] ta legómena*, 325 c7 y ss.); literalmente, "conviene", efectúa por su propia cuenta esa convención que son las palabras. Así, a lo largo de todo el *cursus* del *logos*, de los balbuceos de la nodriza al aprendizaje de la lectura, la escritura y la música, hasta esas otras páginas de escritura que son las leyes, trazadas por la ciudad como las páginas para copiar han sido escritas por el maestro, e incluso hasta la rendición de cuentas presentada al término de las magistraturas.

Pero, justamente, todos hablan, todos tienen y deben tener su parte de virtud política: ¿no se supone que el *logos* funciona como un paradigma de igualdad?

También en este caso el discurso de Protágoras es tortuoso. Está claro que todos "tienen en común" (*metekhein*, repetido cinco veces entre 322 d1 y 325 a3) el valor político/el *logos*. Después del mito, ya no hay idiotas ni brutos: es sin duda el mito fundador de la *isegoría*, de la que la democracia ateniense está tan orgullosa.

Pero sigue habiendo "mejores": la igualdad ante el derecho a la palabra no implica la igualdad en cuanto al efecto producido. La superioridad obedece a una doble causalidad: ante todo, algunos son "más dotados por naturaleza" que otros (*euphyéstatos*, 327 b9). Si la flauta se enseñara como la justicia, todos sabrían tocarla, pero los hijos de los mejores flautistas no serían necesariamente los mejores en su ejecución: en este aspecto, la naturaleza no se define por un don hereditario, sino por un grado de comparación. Por otra parte o al mismo tiempo, la superioridad obedece a la cultura, a la pedagogía: no sólo "quienes tienen los medios" hacen impartir una educación más prolongada a sus hijos (326 c), sino que además, y sobre todo, hay profesores que, *stricto sensu*, "marcan la diferencia" (*diaphorai, diapherontos*, 328 a9, b2). Por eso hay maestros y por eso se remunera a Protágoras, quien, cuando desarrolla su discurso, mantiene a Sócrates, "como un enamorado, deseoso de escucharlo".

En consecuencia, es esa diferencia, ligada al estatus del *logos*, la que Arístides habría de transformar en mitema. Arístides imita a Protágoras como la *tekhne* aristotélica imita la *physis*: al imitarlo, lo consuma y lo cumple. Ahora, en efecto, el *logos* es a la vez lo que hace diferir al hombre del animal y lo que hace diferir al hombre del hombre (*diapherei*, 403; *paralláttousin*, 405). E incluso, no hay nada tan común, pero tampoco nada tan raro en su perfección (425). Todos sabemos hablar, y ahora sabemos que es eso lo que nos liga, pero el orador digno de ese nombre es inhallable, como el fénix (426): como el hombre que actúa por deber en Kant. El *Fedro* acierta en un aspecto: "el mejor en el discurso es todo uno con el mejor hombre" (429). Modelo a la vez perfectamente democrático –todos somos ciudadanos, todos tenemos voz y voto– y rigurosamente elitista y hasta despótico, regio, mesiánico: hay algunos hombres más poderosos que otros, pues "quienes recibieron el don en sus manos tienen con que salvarse y salvar a otros" (397).

Logos, *khrémata*, temporalidad

Es notable que las características propiamente estructurales del *logos*, sobre las cuales Arístides insiste en su discurso posterior al mito, no dejen de aumentar esa desigualdad.

Lo primero que asombra es que el discurso no ingrese en ningún proceso acumulativo. A diferencia de los otros poderes, como la fuerza física o la riqueza, el poder retórico no se acumula: quien se impone en *logos* es y sigue siendo el primero de la misma manera frente a cada uno por separado y frente a todos juntos (405). Y además, en materia de *logos*, "uno y varios tienen igual poder", "la comunidad y el número [*he de koinonía kai to plethos*] no tienen peso alguno" (407). Esto significa que la esencia de lo político consiste en ser un dominio donde lo único, lo superlativamente mejor, prevalece siempre sobre la mayoría, e incluso sobre la unanimidad: en política, uno sólo equivale a todos. No hay lazo social que no sea lógico, pero esta misma lógica hace que el *logos* del más fuerte en *logos*, la razón del más fuerte, sea siempre la mejor. Por ende, el consenso así producido sólo tendrá que ver de manera accidental con una discusión racional (si el orador, por ejemplo, considera oportuna la forma del diálogo), pues no se trata de reducir las diferencias para llegar a un acuerdo, sino de conquistar la adhesion. Sin embargo, esa adhesión no es el efecto sicofántico de una adecuación a las expectativas del público, sino el hechizo, la atracción de hombres sensibles al *logos* por un *logos* superior. El hecho de que el discurso, a diferencia del argumento y la razón, no sea capitalizable, da acceso a una democracia sin maestros, sin que haya modo de saber si la palabra *maître* significa profesor o *Führer*.

La única analogía propuesta entonces por Arístides es, otra vez, una manera de actuar sobre el *Gorgias* ("sobre la retórica, diálogo trastornante"), por medio del *Fedro* ("sobre la belleza, diálogo ético"): los discursos son al alma lo que la belleza es al cuerpo (407). Pues tampoco la belleza es acumulable: el hombre más bello es y sigue siendo más bello que el conjunto compuesto por quien

tiene los ojos más hermosos y quien tiene las rodillas más hermosas. Supongamos que el poseedor de los ojos más hermosos tiene feas rodillas; ahora bien, tanto en materia de discurso como de belleza, lo que se conserva son los defectos. Aquí encontramos el reverso exacto de la adición que, ya lo veremos, caracteriza la ciudad y la constitución democrática en Aristóteles. En la *Política* –de la que nos ocuparemos dentro de un momento–, esa "comunidad" constituida por una "pluralidad de ciudadanos" es tal que sólo las cualidades (en eso radica el funesto "optimismo" de Aristóteles para Tricot) se suman: "reunida, una pluralidad de personas, cada una de las cuales es un individuo sin valor político, es capaz, no obstante, de ser mejor que una elite"; del mismo modo, para Aristóteles el mejor nunca es sino aquel que realiza en sí la síntesis de las cualidades, así como el más bello retrato reúne en una unidad los rasgos de belleza separados en lo real.[39] En comparación, Arístides es innegablemente platónico: el valor o lo bello son inconmensurables con su diseminación; lo uno no es producido ni medido por lo plural, sólo tiene poder, fénix, idea y acaso obra debido a su soledad misma.

El segundo asombro, complementario, obedece a la connaturalidad del *logos* y el tiempo, que supera la equivalencia con la belleza y hace que el primero, en definitiva, no se parezca sino a sí mismo. Si el tiempo "refuta" nuestra primavera como el fruto hegeliano refuta la flor (408), no puede hacer nada contra el "poder" (*kratei*, 405) o, mejor dicho, la "superioridad" retórica (*to kreitton*, 407). Al contrario, los discursos "marchan al mismo paso que el tiempo" (408): este último los bonifica, como a un vino, y destaca a la vez los mejores, los autentifica en cuanto tales frente a la posteridad. Pero ser contemporáneo del tiempo también es estar, momento tras momento, inmediatamente ahí, ser siempre en presente: el discurso, ligado al *kairós*, la "oportunidad", la "ocasión", siempre propicia y aprovechada por el orador, "da en el blanco al instante" (*parakhrema*, 408). La retórica se beneficia así con la doble

[39] Aristóteles, *Política*, III, 1281 a42-b7 y 10-12.

temporalidad del propio tiempo: progreso y presencia, envejece bien y no envejece.

"Al instante" es en griego, por lo tanto, *parakhrema*: el adverbio, que hipostasía la locución *para to khrema*, "a disposición para el uso", es un poco más elocuente. Se trata de lo que está ahí –nos gustaría decir "a mano" (*kheir*, 402)–, con la utilidad de un utensilio disponible en todo momento, como esas "riquezas" (*khrémata*), tan preciosas de por sí y, sin embargo, superadas por el *logos*. Encontramos aquí la característica más inverosímil de éste: su sempiterna inmediatez lo hace inagotable. Las riquezas ordinarias, precisamente las que son acumulativas y acumulables, están doblemente ligadas al desgaste: consumen el suelo que las produce (410) y disminuyen cuando se las gasta (409). En contraste, "la posesión y el poder de los discursos no se gasta cuando nos valemos de ellos" (*para ten khresin*, 409); en otras palabras, la verdadera riqueza consiste en tener siempre un *logos* a mano, ser orador. Más *wonderful* que la pila Wonder, el discurso no sólo no se desgasta con el uso, sino que aumenta (410). Podríamos hacer una transposición banal: en términos de economía capitalista, el gasto rinde; en términos de lingüística, la competencia progresa con las *performances*, y no es fortuito, por cierto, que en este caso los dos modelos puedan superponerse.

Esa es, sin duda, la perspectiva adecuada para entender por fin en su alcance sofístico la famosa frase de Protágoras sobre el hombre medida: se trata de una frase sobre los *khrémata*. Ahora bien, éstos no son justamente *phainómena*, como se apresuran a hacerlo creer, por ejemplo, el Platón del *Teeteto* (en particular 152 a, aunque la arquitectura del diálogo entero está en juego) o el Aristóteles del libro *Gamma* de la *Metafísica* (esta vez, lo que está en cuestión es toda la demostración del principio de no contradicción),[40] ni *prágmata*, tal como lo aseguran sin vacilar, por ejemplo, el Platón

[40] Para Platón, Aristóteles y Protágoras, es menester remitirse a Barbara Cassin y Michel Narcy, "Introduction", en *La Décision du sens. Le livre Gamma de la "Métaphysique" d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario de Barbara Cassin y Michel Narcy, París, Vrin, 1989, pp. 42-82.

del *Crátilo* (385 e-386 a) o Sexto Empírico ("Poema", I, 216).[41] El hecho de que la totalidad de esta frase no haya dejado de experimentar traducciones radicales para servir de enemigo modelo o simplemente de otro –o, en todo caso, para formar parte de un sistema que permite criticarla–, lo demuestra, con mayor sencillez que las lentas y múltiples reducciones y seducciones platonico-aristotélicas, el resumen de Sexto, que pone en serie los equivalentes:

> Y Protágoras, por su parte, quiere que el hombre sea la medida de todas las cosas en uso, de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son; por "medida" *quiere decir* el criterio, y por "cosas en uso", las cosas de las que nos ocupamos, de manera que, *en sustancia, afirma que el hombre es el criterio de todo aquello de lo que el mismo se ocupa.* [...] Por eso, el hombre llega a ser, a su juicio, *el criterio de lo que es,* pues *todo lo que se aparece* a los hombres también tiene ser, y lo que no se aparece a ningún hombre tampoco tiene ser. [El énfasis me pertenece y señala los indicios de las operaciones de traducción.]

Sabemos demasiado bien que, en este resto protagórico, todo está sometido a discusión, no sólo el sentido de cada término –*metron*, ¿ligado a la acción (del conocimiento) o a la pasión (de la sensación)?; "hombre", ¿individual o genérico?–, sino hasta la sintaxis: ¿cuál es exactamente la función de *hos*, completiva o explicativa? Por mi parte, y en lo concerniente al mito de Elio, querría limitarme a insistir aquí en el hecho, generalmente subvalorado, de que se trata de *khrémata*. Es evidente que mi "traducción" por "cosas en uso" es falsa: su única función consiste en señalar que se trata del correlato de *khresthai*, "valerse de", "utilizar", con el sentido, por encima, de "desear", "necesitar", y por debajo, el de "experimentar", "padecer", "estar sujeto a". Como lo indica Louis

[41] Con respecto a esta frase y el conjunto de sus contextos de transmisión, remito a Antonio Capizzi, *Protagora: le testimonianze e i frammenti*, edición revisada y ampliada con un estudio sobre la vida, las obras, el pensamiento y el destino de Protágoras, Florencia, Sansoni, 1955.

Gernet al recordar la obligación de sepultura que incumbe a quienes han concebido la sucesión en términos de "bienes" y la ley soloniana, "la noción de *khrema* es la noción económica tipo: con ella no se alude ni a calificación religiosa ni a eficacia específica".[42] El vínculo entre los *khrémata* y la circulación de bienes tiene su eco en la determinación de las virtudes que afina Aristóteles en la *Etica a Nicómaco.* Tras definir los *khrémata,* sin equívocos pero –quiero creerlo– no sin un guiño de ojos, como "todo lo que es medido [*metreitai*] por la moneda" (III, 4, 1231 b26 y ss.), Aristóteles remacha con un silogismo el clavo etimológico:

> Aquello de lo que hacemos uso [*khreia*], es posible utilizarlo [*khresthai*] bien o mal. Ahora bien, la riqueza [*ho ploutos*] se cuenta entre las cosas de las que se hace uso [*ton khresimon*]; y por otra parte, de cada cosa hace un uso excelente [*árista khrésetai*] quien posee la excelencia [*aretén*] que la concierne. De modo que hará un uso excelente de las riquezas quien posea la excelencia concerniente a ellas. Como fuere, el uso de las riquezas [*khresis* (...) *khrematon*] parece consistir en su gasto y su don [*dapane* –el "consumo"– *kai dosis*], mientras que la adquisición y la conservación son, antes bien, una posesión [*he de lepsis kai he phylaké ktesis*] (1120 a4-9).

El interés de todo este pasaje estriba en que opone rigurosamente el gasto a la acumulación, y liga con insistencia el buen uso de los *khrémata* con el gasto y el don: con la puesta en circulación.

Es indudable que, con ese sentido, se trata justamente de una palabra clave de la sofística. Gorgias ya hacía decir a Palamedes, con referencia a los *khrémata* que éste habría recibido gracias a su traición: "Si me valgo de ellos [*khrómenos*], me hago notar; si no me valgo de ellos, ¿qué provecho van a rendirme?" (82 B11 a D. K., 10). A través de una fábula retomada de Esopo, volveremos al

[42] Louis Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique,* París, Flammarion, 1982, p. 113, n. 32.

fragmento 54 de Antifonte,[43] en el que un hombre que ha amasado una gran fortuna se niega a prestar dinero a quien se lo solicita, aunque le ofrezcan pagarle un interés, y prefiere esconder su tesoro en un rincón. Descubierto el escondite, el dinero desaparece. El hombre ya no recupera sus riquezas (*ta khrémata*) y llora por no haberlas utilizado (*ouk ékhrese*) en beneficio de quien las necesitaba, con lo cual no sólo las habría conservado, sino también incrementado. Aparece entonces el solicitante, que lo consuela de este modo:

> Lo exhorta a no afligirse y a pensar que todavía las tiene y nada ha desaparecido, para lo cual debe enterrar una piedra en el mismo lugar. "De todas maneras, cuando eran tuyas no te servías de ellas [*oud'* (...) *ekhro*]; en consecuencia, no pienses ahora que te has privado de nada." Pues aquello de lo que no nos hemos servido ni nos serviremos [*hotó gar tis me ekhrésato medé khrésetai*], sea o no nuestro, no hace ni más ni menos mal.

"El *logos* muestra", concluía Esopo, "que la posesión no es nada si el goce [*khresis*] no la acompaña", o, según la brillante escansión de La Fontaine: "Sólo el uso hace la posesión".[44] Es necesario incluso poner en juego las dificultades, como ocurre en un casamiento inadecuado (*me epitedeia*, "no es un buen negocio", traduce justamente Dumont): tanto si haya divorcio o se mantiene la unión, "¿cómo hay que usar la desventura?" (*tí khre te symphorá khresthai*, B 49 D. K.). El dinero, la mujer, la desventura, todo debe incluirse en el gasto determinado por el transcurso del tiempo que se va (*óikhetai*, 53 a).

Si los *khrémata* dan acceso a una economía general ligada al tiempo, llegamos a la raíz tanto de la relación de la sofística con

[43] 87 B D. K.

[44] Esopo, *Aesopi fabulae recensuit Aemilius Chambry*, París, Les Belles Lettres, 1926, vol. 2, 345, pp. 543, 12 y ss. [trad. esp.: *Fábulas*, Madrid, Gredos, 1977]. Jean de La Fontaine, *Fables*, en *Œuvres complètes*, vol. 1, *Fables, contes et nouvelles*, IV, 20, París, Gallimard, 1987, col. Bibliothèque de la Pléiade [trad. esp.: *Fábulas completas*, Barcelona, Edicomunicación, 1997].

Heráclito como de la acusación de venalidad, modulada por Aristóteles como crematística. "Por el precio del fuego se intercambian todas las cosas, y el fuego por el precio de todas juntas, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro" (*hókosper khrysóu khrémata kai khrematon khrysós*):[45] este fragmento de Heráclito, y el sentido de la comparación, permiten imaginar que la cosmología, es decir, el intercambio y el flujo que hacen el mundo, tienen como modelo ese tipo de economía, en vez de constituir ellos mismos el modelo. Y aquí reencontramos el vínculo establecido por Aristóteles entre sofística y crematística (*SE*, 11, 171 b28), a condición de distinguir cuidadosamente entre los tipos de *khresis*, con la ayuda del libro I de la *Política*. Se sabe que en el caso de la crematística no se trata del uso según el valor de uso ("llevar los zapatos", y el griego dice mejor hasta qué punto ese uso es propio del objeto: *hypodématos [...] he hypódesis*, 9, 1257 a9), sino según el valor de cambio ("cambiar los zapatos" por un escudo, por ejemplo). Luego, segunda distinción, no se trata de intercambiar en una economía cerrada (o doméstica: en resumen, *oikonomiké* a secas): por lo demás, tanto si se practica el simple trueque o el pequeño comercio, siempre se tiene en vista la naturaleza y se permanece dentro de los límites de la satisfacción, aun calculada o diferida, de las necesidades. Lo cual prueba, dicho sea de paso contra algunas interpretaciones erróneas, que por sí sola la moneda (a la que puede darse, justamente, un uso "natural") no tiene nada que ver en el asunto. En este punto es preciso, por el contrario, destacar el paralelismo entre la comodidad del *nómisma*, que dispensa de "transportar" aquello que se necesita por naturaleza (34 y ss.), y la comodidad de las palabras que mitigan la imposibilidad de discutir al "aportar" las cosas mismas (*SE*, I, 165 a6 y ss.). En el caso de la crematística, en contraste, y en el otro uso de la moneda, se trata de pasar a una economía infinita, que ya no conoce medida, ni justa medida ni sabiduría prác-

[45] Heráclito, fragmento 90, Jean Bollack y Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 246.

tica: para esa infinitud no hay otra medida que la puramente aritmética de la moneda que funciona de manera autonomizada como fin –como "fetiche", dirá Marx–, y ya no como medio. En esta otra fase, lo que salta a la vista es la analogía estructural con la proliferación homonímica, y la autonomía del "hablar por hablar". Con Elio Arístides, al modular como una virtud el uso de la riqueza conforme a su concepto, se recupera la riqueza del *logos* contenida en el infinito del flujo: lo que se gasta y no lo que se acumula, tiempo y no espacio, de modo que toda detención del proceso lo anula.[46]

Podemos ahora terminar con la frase de Protágoras: el hombre medida de todos los *khrémata*, en su presunta completitud, de donde Heidegger deduce el parmenidismo del sofista: "de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son". Traducir *khrémata* por *prágmata*, y luego comprender éstos como *phainómena* y por lo tanto como *onta*, es tomar una decisión fenomenológica sobre el ser en cuanto presencia y remitir todo no ser a la no dispensación. En el caso de los *prágmata*, contrariamente a los *khrémata*, el no ser equivale siempre al ser. Eugène Dupréel es, *a contrario*, uno de sus mejores intérpretes, porque decide partir de la oposición entre *khrémata* y *on*: "No hay *ser*, y no hay naturaleza cuyo conocimiento no sea sino un reflejo; existe la actividad de los hombres por medio de la cual algo se recorta y se fija en la indeterminación anterior".[47] Si Dupréel, como Heidegger, se aparta de las dos interpretaciones más corrientes –el "sensualismo" y el "subjetivismo" de Protágoras–, no lo hace en beneficio de una ontologización, sino de lo que denomina una "tercera interpretación": "La famosa frase proclama, pues, la primacía de la convención sobre la naturaleza en bruto, y la doctrina de Protágoras es, en lo fundamental, *un convencionalismo sociológico*".[48] Pero esta interpre-

[46] Al respecto, véase Éric Alliez, *Récits de la conquête du temps*, vol. 1 de *Les Temps capitaux*, París, Cerf, 1991, en particular pp. 34-39.

[47] Eugène Dupréel, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (1948), Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1980, p. 24.

[48] *Ibid.*, p. 25.

tación, a su vez, si bien inaugura a mi juicio una percepción menos falsa que la de un Protágoras preocupado por diferenciarse de la ontología, muestra connotaciones cuya estrechez durkheimiana me parece muy poco satisfactoria. Por mi parte insistiré, en efecto, y sobre la base de la misma distinción entre *khrémata* y *onta*, en el hecho de que el hombre atrapado en la economía general del flujo: tiempo, discurso, *khrémata*, se inclina por la imagen detenida: espacio, sentido, *prágmata, onta*. Además, en ese punto se reúnen el mito de Protágoras en el *Protágoras* y la apología de éste en el *Teeteto*: no hay universalidad de los valores por un lado y subjetividad absoluta por el otro, sino relación temporalizada con el *logos*, creación continua, en ambos casos.

Insistamos, porque en Elio Arístides, eco caricaturesco de Protágoras, hay una tematización por primera y acaso única vez explícitamente relacionada con su propio objeto, el *logos*, de una de las problemáticas sin duda más originales de la sofística: la del ser, no como recopilación y colección, sino como gasto y consumo. La sofística hace actuar el tiempo contra el espacio: es menester comprender que con eso pone en juego, en una analogía temiblemente exacta, una interpretación del ser (y al decir una interpretación "del ser", reconozco que ha ganado) contra otra, digamos que el gasto contra la acumulación; una interpretación del *logos* contra otra: el *logos* dis-curre, el *logos* extiende; la elección de una prevalencia, la del *logos* sobre el ser (el ser es pensado en términos de *logos*) o la del ser sobre el *logos* (el *logos* es pensado en términos de ser), y por último, la elección de un modelo del tiempo: el curso del discurso, frente a la presencia del presente, que termina por hacer del ek-sistente el pastor del ser.

Será fácil identificar el emblema del paradigma ontológico, olvidando quizás en qué medida se despliega una y otra vez con referencia, justamente, al *logos*, en desarrollos casi tan prolijos (pero abrevio) como los de Elio:

> ¿Quién podría negar que en la lengua de los griegos, desde muy pronto, *legein* significa hablar, decir, contar? Pero igualmente

desde una época no menos remota, y de un modo aún más originario, y por esto también dentro del significado que hemos mencionado, significa lo que quiere decir nuestro homónimo *legen;* poner abajo y poner delante. [...]

¿En qué medida el sentido propio de *legein*, poner, llega al sentido de decir y de hablar? A fin de encontrar un punto de apoyo para una respuesta es necesario reflexionar sobre lo que hay propiamente en el verbo *legein* como poner. *Legen* (poner) significa esto: poner algo extendido (llevar algo a que esté extendido). Además, *legen* (poner) es al mismo tiempo: poner una cosa junto a otra, com-poner. *Legen* es leer. El leer que nosotros conocemos más, es decir, leer un escrito, sigue siendo, aunque ahora ha pasado a primer plano, una variedad del leer en el sentido de: llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante. La recolección de espigas *(Ährenlese)* recoge el fruto del suelo. La vendimia *(Traubenlese)* saca las uvas de la cepa. [...] Sin embargo, reunir es algo más que un mero amontonar. Reunir implica ir a buscar y meter dentro. En ello prevalece el poner bajo techo; pero en éste prevalece el preservar. Aquel "más" por el que el reunir va más allá del simple tomar ávidamente algo del suelo y juntarlo no le viene a éste como un mero añadido. Y menos aún es lo último que tiene lugar, su conclusión. *El preservar que mete dentro ha dado ya los primeros pasos del reunir y los ha tomado para sí en el entrelazamiento de la secuencia de éstos.* Si fijamos nuestra mirada únicamente en la sucesión de estos pasos, entonces al tomar (de abajo, del suelo) sigue el juntar; a éste, el meter dentro, y a éste, el poner bajo techo, en un recipiente y en un almacén. De ahí que se imponga la apariencia de que el guardar y el preservar ya no pertenecen al reunir. Pero ¿qué es de una recolección que al mismo tiempo no esté movida (tirada) y llevada por el rasgo fundamental del albergar? *El albergar es lo primero en la estructura esencial de la recolección.*[49]

[49] Martin Heidegger, "*Logos* (Héraclite, fragment 50)", en *Essais et conférences*, trad. de André Préau, París, Gallimard, 1958, pp. 251-253; el énfasis me

Frente a ello, el eco contemporáneo del modelo sofístico debe aprehenderse en un "ensayo de economía general" tal que "el 'gasto' (el 'consumo') de las riquezas [sea], con respecto a la producción, el objeto primero".[50] Ese eco, atravesado por una lectura indudablemente unilateral de las valoraciones movilizables a partir de Nietzsche y Freud, también tuvo tal vez sus aspectos anticuados o displacenteros. Pero Bataille permite situar con toda claridad los términos de la oposición. Por el lado de la economía restringida, la cosa, la acumulación, el intercambio, útil o mercantil, nuestra habitualidad; por el lado de la economía general, la energía y su dilapidación (el sol, el lujo, el sexo, el potlatch, el don, el sacrificio). Con la sistematización de ambos términos, que equivale siempre al triunfo del primero, ¿cómo evitar "dar a los principios de la 'economía general' una base bastante ambigua"? "Lo cierto –prosigue Bataille– es que una dilapidación de energía es siempre lo contrario de una *cosa*, pero sólo se la toma en consideración una vez incorporada al *orden de las cosas*, transformada en *cosa*."[51] En otras palabras, el juego, ligado al poder, equivale a "la utilización de aquello cuya utilidad se niega".[52] Tortuosa mano izquierda, o efecto de estructura de la filosofía, lo extraordinario forma parte, no sin esfuerzo, de nuestro ordinario.

En el ámbito de la moral, esta misma oposición es la que lleva a Calicles a levantarse contra Sócrates. Para refutar a aquél, que sostiene que la moderación y la justicia (*sophrosyne* y *dikaiosyne*, 492 b1 y ss.; los términos mismos que, en la conclusión de su mito, sirven a Protágoras para retomar *aidós* y *dike*, *Protágoras*, 323 a1 y ss.) no son otra cosa que una falta de virilidad, Sócrates bosqueja el cuadro comparativo de dos géneros de vida, el del hombre de or-

---

pertenece [trad. esp.: "*Logos* (Heráclito, fragmento 50)", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

[50] Georges Bataille, *La Part maudite: essai d'économie générale*, París, Minuit, 1949 [trad. esp.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987].

[51] *Ibid.*, p. 89, n. 1.

[52] *Ibid.*, p. 96.

den, sabio y mesurado (*sophron*), que llena sus toneles de vino, de miel y de leche y luego deja de ocuparse de ellos para vivir sin preocupaciones: éste es el ahorrativo, acompañado de su hucha ética; el otro, indisciplinado, incontinente, incorregible (*akólastos*), él mismo un tonel agujereado (manirroto, diríamos por nuestra parte), tiene toneles agujereados que pierden, y trabaja día y noche para llenarlos. "No me convences, Sócrates", responde Calicles, "pues el hombre que se ha abarrotado ya no tiene placer alguno [...], significa vivir como una piedra, sin penas ni alegrías. Vivir con placer es derramar [*epirrhéin*] lo más posible". Piedra o alcaraván, hormiga o cigarra, ahorrar o gastar: dos modelos ontológicos y dos maneras de comportarse con el tiempo, como un enemigo al que es preciso detener o como un compañero.

También encontraremos esta división en el dominio de la retórica: por el momento, baste con sugerir que ésta, cuyo nombre y concepto, contrariamente a lo que suele sostenerse, serían una pura invención platónica, un neologismo puesto en boca de Gorgias para dar una ilusión de antigüedad, que la retórica, decíamos, es una máquina de domesticación del tiempo –flujo y *kairós*– para transformarlo en espacio: *topos* o, mejor, *topoi*, nuestros "lugares".

La lectura de Arístides logra, en todo caso, hacer entender que con las riquezas se trata no de una racionalidad razonable, en la acepción, digamos, cartesiano habermasiana, según la cual el buen sentido y la comunidad racional son, de hecho o de derecho, la cosa mejor compartida, y de tal manera, también, que un ahorro demostrativo universal esté en condiciones de constituir el progreso, sino de una racionalidad retórica, que toma como modelo el flujo del tiempo, de tal modo que, momento tras momento, la persuasión experta y hasta genial aproveche la oportunidad del consenso.

Por eso la retórica es, en verdad, el nombre de la política en cuanto ésta es de actualidad, otra vez y siempre de actualidad: "como el sereno que no duerme nunca, ella no interrumpe su guardia" (401); no deja de "componer", de "coordinar" (*syntithemene*)

"lo que está ahí", "la circunstancia" (*to parón*): de "hacer coherente el presente". Es, en cada ciudad, lo que la "mantiene unida" (*synekhei*) y "hace de ella un mundo" (*kosméi*), justamente porque no deja de buscar "lo que aún puede contribuir" (*to prósphoron*) al orden y el ornamento que constituyen el mundo presente (*tous parontas [...] kosmous*). Retórica, y sólo retórica, es para Arístides la siempre nueva cotidianeidad de aquello que tiene consigo: él, hipócrita y jactancioso que, dicen las malas lenguas, no tenía a veces más que cinco oyentes, las cuatro paredes y el cofre.

El hecho de hacer del *logos* la condición necesaria de lo político es, a causa de la amplitud misma del sentido del término, un hilo tan grueso o tan flojo que permite atar en la misma gavilla una buena parte de la Antigüedad (por ejemplo, un poco de Platón, mucho de Aristóteles, toda la sofística) y una buena parte de la Modernidad más próxima a nosotros (por ejemplo, Perelman, Rorty, Apel, Habermas, Arendt, y sin duda Heidegger). De manera que la pregunta subsidiaria es, como en los concursos, la única que desempata: ¿hay un buen y un mal (uso del) *logos*? Y además: ¿el *logos* es o no, de por sí, factor de eticidad (ética comunicacional, autenticidad), de modo tal que de su buen o su mal uso dependa toda la moral, y toda la moralidad de la política?

Conocemos respuestas inequívocas en el sentido *logos*-ética (a riesgo de repensar el sentido mismo del *logos* y de la ética, como ocurre en Heidegger). No estoy segura de que haya respuestas sin artimañas o sin equívocos en el otro sentido. Arístides, al igual que Cicerón o Quintiliano, al igual que Perelman, no se atreve a recusar por completo la problemática platónica *Gorgias/Fedro*, mala retórica (sofística)/buena retórica (filosófica). Pero su trabajo, no obstante, consiste en desplazar, omitir, desestimar la distinción: en reemplazar, por ejemplo, el sintagma fusional *kalós kagathós* (hombre bello y bueno) por el de *kalós rhétor* (bello en el sentido de buen orador). El mito de Protágoras reescrito por Arístides tiene, así, el singular mérito de poner en escena hasta sus últimas consecuencias la solución del "todo retórico", y, por lo

tanto, de demorar indefinidamente la introducción de la intención en beneficio de la percepción del efecto. Cosa que siempre se podrá asimilar con claridad a un programa: cumplir la humanidad del hombre en una democracia elitista lo bastante resistente para funcionar bajo cualquier imperio.

IV. LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN EL CONSENSO

La ciudad como *performance*: producir la *homónoia* a través del *logos* e integrando la *stasis*

La práctica del elogio y la interpretación del mito de Protágoras prueban que la ciudad es en primer lugar y ante todo una *performance*. La *homónoia* se obtiene por medio del *logos*, y también: la *homónoia*, acuerdo de las mentes, es una *homología*, acuerdo acerca de las palabras. El consenso sofístico resulta, así, un consenso sometido a tensión, un consenso vibratorio en el que las diferencias, y sin duda también el diferendo, son arrastradas en el movimiento y llevadas por él: lo que hay que seducir en todo *Perí homonoias* es, a decir verdad, la *stasis* misma.

Plutarco se refiere al juicio de Melantio acerca del discurso sobre la concordia que Gorgias habría pronunciado en Olimpia (82 B 8 a D. K., II, 287): "Nos exhorta a la concordia [*homónoia*] aquel que ni siquiera es capaz de convencerse y de convencer a su mujer y su criada, tres personas particulares, de coincidir [*homonoéin*]". Podríamos deducir de ello que la identidad de sentimiento –las dos lo aman y él ama a las dos– no es el camino que conduce a la *homónoia*. En términos kantianos, diríamos que, "si se quisiera atribuir a la máxima la generalidad de una ley, se inferiría exactamente lo contrario del acuerdo".[1] Además, Kant toma dos ejemplos, tanto más sofísticos cuanto que sólo funcionan como efectos de homonimia:

[1] Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, V, 28, en *Œuvres philosophiques*, trad. de Luc Ferry y Heinz Wismann, París, Gallimard, 1985, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 640 [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1977].

> Resulta así una armonía similar a la descrita por cierta sátira que ironiza sobre el buen entendimiento de dos esposos concordes en arruinarse: *oh maravillosa armonía, lo que él quiere, también ella lo quiere, etc.*; o a lo que se cuenta del desafío lanzado por el rey Francisco I al emperador Carlos V: lo que quiere mi hermano Carlos (Milán), yo también quiero tenerlo.[2]

La observación es más seria de lo que parece si se consideran los juicios pronunciados por Filóstrato, en las *Vidas de los sofistas*, sobre el "Discurso de Olimpia" y la "Oración fúnebre" (82 A 1, 4-5, D. K., II, 272). La primera intervención tuvo gran importancia política: "Al ver a Grecia en *stasis*, [Gorgias] se convirtió en su consejero en *homónoia*, y logró volver a los griegos contra los bárbaros y persuadirlos de tomar como objetivo de sus armas no las ciudades de unos y otros, sino la tierra de los bárbaros". Pero el sofista no hace entonces más que expulsar la *stasis* del interior y llevarla al exterior para producir la *homónoia*. Por eso el segundo discurso es aún más vigoroso y está compuesto "con una sabiduría que lo supera todo", "pues, si bien [Gorgias] levantó a los atenienses contra los medos y los persas y se batió con el mismo espíritu que en la 'Olímpica' [*ton autón noun agonizómenos*], no dijo una palabra de la *homónoia* entre los griegos, pues se dirigía a atenienses prendados del poder". Me parece que el carácter prodigioso de la "Oración fúnebre" se debe únicamente a que produce la *homónoia* de la manera más segura posible: sin predicarla directamente, pero mostrando que la obra de la *stasis*, el imperialismo ateniense, es necesaria a la concordia, y por lo tanto seduciendo esa *stasis* bajo el hábito de la *homónoia*. El consenso es, de tal modo, el efecto de una operación lógica en sentido amplio, capaz de volcar en su favor las opiniones o las prácticas contradictorias que deberían impedirlo.

Se recordarán los dos fragmentos que Diels y Kranz nos proponen al inicio del "Perí homonoias",[3] según Filóstrato (*Vidas de*

[2] Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*
[3] 87 B 44 a D. K.

los sofistas, 356, 4) el más "sofístico" de todos los discursos de Antifonte, para explicitar el título de *homónoia*. El primero se extrae de una conversación entre Sócrates e Hipias, tomada de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (IV, 4, 16), en la que Sócrates (quien habla es él, y no el sofista), que ha decidido morir en obediencia a las leyes, sostiene la tesis de que "es legal lo que es justo" (12). Hace entonces el elogio de la *homónoia*, el más grande de todos los bienes para una ciudad. Grecia se distingue del resto del mundo por la ley que prescribe a los ciudadanos hacer el juramento de *homónoia*: "En toda Grecia, una ley dispone que los ciudadanos juren concordar [*omnynai homonoesein*], y por doquier éstos prestan ese juramento" (16). La *homónoia* es, entonces, el equivalente político del gran juramento de los dioses.[4] Su contenido se describe de manera notable: no se trata de compartir las mismas opiniones, los mismos juicios, los mismos valores (el objetivo del juramento no es que "los ciudadanos voten por los mismos coros, alaben a los mismos flautistas, escojan a los mismos poetas, se complazcan en las mismas cosas" (16); no se trata de "simpatía", sino simplemente de que los ciudadanos "sean persuadidos por las leyes", las "obedezcan" (*hina tois nomois péithontai*). La ley de los griegos es, por lo tanto, la de prestar el juramento de obediencia a las leyes. La *homónoia*, condición para que una ciudad sea ciudad, una casa sea casa (*polis eu politeutheie, oikos kalós oiketheie*), y por consiguiente esencia de lo político, no es así una unidad de identidad, sino una unidad verdaderamente formal, libre, vacante, la forma de una unidad abierta a todos los contenidos. Un pasaje de Jámblico, citado por Estobeo (II, 33, 15), confirma que la "mismidad" –el *homo* de la *homónoia*– debe explicitarse en términos de *syn*, "reunión": "la *homónoia*, como la palabra misma quiere indicarlo, conjuga [*synéilephen*] en una reunión [*synagogén*] comunidad y unidad". En el desarrollo de la noción, se parte de la ciudad para llegar, luego de pasar por la casa y todas las "reuniones" (*syllogous*) públicas y privadas, a lo que parti-

[4] Hesíodo, *Teogonía*, 775-805.

cipa de "las naturalezas y los parentescos" (*physeis te kai syngeneias pasas*); la *homónoia* "circunscribe" incluso la relación de consistencia y constancia que el individuo, en la unidad de su ser, mantiene consigo mismo (*homognomosyne, homophrosyne*). De tal manera, la política, *homónoia/stasis*, sirve para pensar la naturaleza y el individuo, de quien se exige que no sea "inestable" (*ástatos*), "mal plantado" (*astáthmetos*), "en guerra contra sí mismo" (*polemios pros heautón*). Hay con ello una inversión muy notoria del modelo parmenídeo: la unidad del "con", unidad colectiva y plural de la ciudad, se convierte en la matriz de la unicidad.

El consenso sofístico se caracteriza, entonces, por cierta relación entre unidad y pluralidad, cuya índole original se destaca en el contraste con las ponderaciones ulteriores de Platón y, luego, en la semejanza con la reacción antiplatónica de Aristóteles.

PLATÓN: EL CUERPO SOCIAL O EL SENTIDO DE LA JERARQUÍA

Platón nos presenta un modelo muy distinto de consenso: la unidad orgánica que es la "república" dispone de la pluralidad como de simples diferencias funcionales, en un mundo donde la política y la ética son todo uno, vectorizadas por la idea del Bien (el "filósofo rey").

Limitémonos a las metáforas de la ciudad utilizadas en el libro IV de la *República*, y a las características de la *homónoia* que se deducen de ellas. Tanto en el Estado como en el alma y en el alma como en el Estado hay tres partes, "las mismas y en igual número": "la parte que decide" (*to bouleutikón*), representada en la ciudad por los "gobernantes" o "guardianes consumados", y en el alma por el "principio lógico" (*ho logos, to logistikón*), y cuya virtud consiste en ser "sabio" (*sophós*); "la parte que acude en ayuda" (*to epikouretikón*), en la ciudad, los "guerreros", en el alma, el "humor" (*to thymoeidés*), cuya virtud es la "virilidad" o el "coraje" (*andreia*), y para terminar, "la parte a la que incumben los objetos",

"que se asocia a los bienes" (*to khrematistikón*), en la ciudad, los productores y los comerciantes, en el alma, el "deseo" (*to epithymetikón*), que tiene por virtud, precisamente, la *sophrosyne*, la "templanza".[5]

En comparación con las otras dos virtudes, la templanza exhibe una particularidad que la aproxima a la misteriosa cuarta virtud que es el objeto del diálogo: la justicia. En efecto, en vez de pertenecer únicamente a una de las partes de la ciudad o el alma, se trata de una suerte de "consonancia" o "armonía" (*xymphonía tis kai harmonía*, 430 e; cf. 431 e): "se extiende realmente a la ciudad entera a través de todos los ciudadanos, y *los hace capaces de entonar todos juntos la misma cosa* [*xynadontas* (...) *tautón*], ya sean débiles o fuertes o se sitúen en el medio en materia de inteligencia o, si lo prefieres, fuerza física, número, riqueza, etc." (432 a; el énfasis me pertenece). En ese punto, Sócrates pone en juego el término *homónoia*: "de modo que podríamos decir con la mayor exactitud que la templanza es ese consenso [*homónoian*], consonancia [*xymphonían*] natural de lo peor y lo mejor para determinar cuál de los dos debe gobernar en la ciudad y en cada individuo". A continuación, Sócrates define la justicia por el hecho de que cada uno, cada clase, cada ciudadano, cada parte del alma, "hace lo que debe hacer sin entrometerse en lo que hacen los otros",[6] y permanece así en su lugar, en todos los sentidos de la palabra. Si la justicia es la virtud de la estructura, que garantiza la taxonomía, la *sophrosyne*, que podríamos proponer traducir por "control" (*self-control*, se lee en *A Greek-English Lexicon* de Henry G. Liddell, Robert Scott y Henry S. Jones), es la virtud de la jerarquía, y asegura la cohesión tanto del alma individual como del alma (el término es más adecuado que "cuerpo") social: una virtud que, sin duda, en un primer momento puede imaginarse como más difícil de obtener y, por lo tanto, más característica de los sometidos que de los amos.

[5] Véase Platón, *República*, 441 c, 440 e-441 a.
[6] *Ibid.*, por ejemplo 433 b, 433 d, 435 b, 431 e.

Se entiende, en todo caso, que en la *República* no podría suceder que una parte cualquiera, por ejemplo la clase de los guardianes, fuera "diferencialmente feliz" (*diapherontos éudaimon*); sólo se trata de velar por "la mayor felicidad posible para la ciudad entera" (420 b; con respecto a los filósofos, véase 519 e), del mismo modo como el Dios de Leibniz no deberá preocuparse por la suerte de Lucrecia, y nadie más, para crear el mejor de los mundos posibles. Sócrates toma el ejemplo de una estatua que él estuviera pintando; si se le reprochara no colorear la parte más bella, los ojos, con el color más bello, el púrpura, podría responder:

> No creas, admirable amigo, que debemos pintar los ojos de una manera tan hermosa que dejen de ser ojos, y de igual modo las demás partes del cuerpo; piensa, más bien, que si damos a cada parte el color que le corresponde, haremos hermoso el conjunto. De igual modo, no nos obligues a dar a la condición de guardianes de la ciudad una dicha tal que haría de ellos muy otra cosa que guardianes. Con ese criterio, también podríamos vestir a nuestros labradores con mantos de púrpura, ceñidos de oro, y permitirles que sólo trabajaran la tierra para su propio placer (420 d-e).

Se oponen aquí dos concepciones del reparto, el que se hace en función del individuo y el que se hace en función del conjunto. Y, para que haya ciudad, Sócrates llega a la conclusión de que el guardián debe ser verdaderamente guardián, así como "el labrador debe ser labrador, y el alfarero, alfarero" (421 a).

Como se ve, el que triunfa es, en definitiva, el modelo orgánico, aunque no sea el más explícito ni el más detallado en su plenitud: la ciudad/alma funciona como el cuerpo. La diferencia entre las partes es necesaria en el mismo concepto que la existente entre las manos y los ojos. Además, la ciudad sufre cuando un ciudadano sufre como el hombre sufre cuando le duele un dedo (IV, 462 c-d); en términos más generales, la justicia es salud tanto del alma como de la ciudad (444 c-e), al igual que las formas des-

viadas de constitución son enfermedades, según la metáfora que teje el libro VIII.

La *homónoia* describe en Platón la manera como las partes se conjuran en beneficio del todo. Desde luego, cuando una de ellas aspira a la autonomía, no puede sino tratarse de una perversión *stricto sensu*, a la vez peligrosa y culpable. A diferencia del todo sofístico, el todo platónico no sabe o no quiere tratar la libre competencia de las singularidades que lo constituyen.

ARISTÓTELES: EL PICNIC O LA ARTIMAÑA DE LA DEMOCRACIA

"La ciudad es una pluralidad de ciudadanos"

Precisamente a esto replica Aristóteles en su o sus *Política(s)* (*Politikón*, y no *Politeia*), proponiendo otras imágenes para la ciudad y, de resultas, otro modelo de consenso. "Pues ser feliz no es como ser par: el par bien puede ser el atributo del todo sin ser el de ninguna de las partes, pero en el caso de la felicidad, eso es imposible" (*Política*, II, 1264 b19-22). Trátese de la felicidad o de la virtud de la ciudad, Aristóteles siempre elige el orden sintético: si cada uno, entonces todos –"puesto que, aun cuando sea posible que todos muestren celo político sin que ninguno de los ciudadanos lo muestre, es preferible, empero, la segunda modalidad: pues el todo es también una consecuencia de cada uno" (VII, 13, 1332 a36-38)–. De Platón a Aristóteles, lo que difiere es la intuición inicial: para el primero, la ciudad es ante todo una; para el segundo, es ante todo pluralidad, *plethos*. Toda la crítica aristotélica de Platón tiene su origen en ello: Platón confunde lo económico y lo político porque asimila a la unidad del individuo (e incluso a la del alma, como a la del cuerpo) la unidad de la casa y de la ciudad.

> Es menester que la casa, como la ciudad, sean una en un sentido, pero no por completo. Puesto que, en la progresión hacia la uni-

> dad, unas veces ya no habrá ciudad, y otras, si aún la hay, muy próxima a ser una no ciudad, será una ciudad inferior, como si de una sinfonía hiciésemos una homofonía, y de un ritmo, un único pie (II, 1263 b31-35).

Para diferenciarse de Platón, Aristóteles utiliza, como siempre y hasta la *Metafísica*, los conceptos y las exigencias de la sofística, con la salvedad de eludir sus consecuencias definitivas y volver, a último momento y como si fuera a falta de algo mejor, a Platon. Comoquiera que sea, la crítica aristotélica de Platón nos hace recuperar desde el inicio la interpretación sofística de la *homónoia*: se trata de interpretar lo "mismo", no como un "uno", sino como un "con". Y también: la definición aristotélica de la ciudad y la constitución no tiene como modelo la unicidad de un organismo sino la composición de una mezcla, tal cual lo testimonian las primeras definiciones del libro III:

> La constitución es cierta organización [*taxis*] de quienes habitan la ciudad. Y puesto que la ciudad es una mezcla [*ton synkeimenon*], como cualquier totalidad que está compuesta en primer lugar de varias partes [*synestoton d'ek pollón moríon*], sin lugar a dudas debe tratarse ante todo del ciudadano. Pues la ciudad es una pluralidad de ciudadanos [*he gar polis politón ti plethos estín*] (1274 b38-41).

Contrariamente al monoideísmo de *República*, IV, la *Política* está constelada de metáforas. Es lógico que el paradigma de las partes del cuerpo, las partes del alma y hasta la relación entre el alma y el cuerpo, se movilice en el libro I, cuando se trata de la organización de la familia y la casa, de la relación entre amo y esclavo, marido y mujer, padre e hijo. Pero una vez que se trata de la ciudad propiamente dicha, el paradigma se utiliza al revés que en Platón. Así, sirve en principio para demostrar la diferencia entre la virtud en el individuo y la virtud en la ciudad: la virtud ética, la del *agathós aner*, el "hombre virtuoso", no se confunde con la del *spoudaios polites*, el "ciudadano afanoso" (I, 1276 b32 y ss.), pues no hay una única vir-

tud ética, sino una pluralidad diferenciada de virtudes políticas, concepción que no deja de recordar el comienzo del *Menón*.

> Puesto que la ciudad está constituida de disímiles [*ex anomoion*] (al igual que un ser viviente está constituido ante todo de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de un hombre y una mujer, y la propiedad de un amo y un esclavo, también la ciudad está compuesta de todo eso, y tiene además otras clases de elementos disímiles), por necesidad la virtud de todos los ciudadanos no es única, como no lo son en un coro la virtud del corifeo y la de su asistente (III, 4, 1277 a5-12).

Si la *homónoia* política existe, su primera característica consistirá, pues, en ser *ex anomoion*, en estar constituida por una pluralidad de virtudes diferentes. Pero esas diferencias –el paradigma obliga– pueden interpretarse además al modo platónico, como una jerarquía funcional. En el capítulo 4, el modelo del coro, utilizado con frecuencia –y que permite declinar las virtudes según las constituciones (modo dórico, modo frigio; véase 1276 b4-9)–, y el modelo de la tripulación de la nave (1276 b20-31), destinado a una larga vida –y que pone de manifiesto la diferencia entre público y privado, competencia singular (remero, piloto, timonel) y objetivo común (la salvación del barco, 1276 b20-31)–, siempre suponen, aunque se pueda cambiar de modo y de oficio, una taxonomía de tipo organicista; en definitiva, la diferencia de las virtudes o las capacidades corresponde aún a una especie de división del trabajo.

Aparecen entonces, en el capítulo 11, cuando la cuestión pasa por saber si conviene o no confiar el poder (*to kyrion*) a la pluralidad, una serie de metáforas originales, cada vez menos compatibles con las primeras, pero cada vez más conformes a la mezcla desespecializada y estocástica, por así decirlo, que es la ciudad. Simultáneamente, la imagen del cuerpo y la del alma comienzan a delirar.

> Una pluralidad de personas, que tomadas de a una son hombres sin valor político, es capaz, no obstante, cuando está reunida

> [*synelthontas*], de ser mejor que una elite [*ekeinon* retoma *tous aristous men, oligous de*, 1281 a40 y ss.], no cuando se la toma individuo por individuo, sino en conjunto [*oukh'hos hékaston, all'hos sympantas*], así como las comidas en las que cada uno aporta su escote son mejores que aquellas en las que sólo uno invita. En efecto, cuando hay pluralidad [*pollón gar onton*], cada uno posee una parte de virtud y de sabiduría práctica, y cuando la pluralidad se congrega [*synelthonton*], exactamente como la multitud [*to plethos*] se convierte en un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchas sensibilidades, ocurre lo mismo con las disposiciones morales e intelectuales [*ta ethe kai ten diánoian*]. Por eso la pluralidad juzga mejor las obras musicales y poéticas: cada uno juzga una parte y todos juzgan el todo [*alloi gar allo ti morion, panta de pantes*] (1281 a42- b10).

La cualidad de la parte no consiste, como en un cuerpo o como para Platón, en estar adaptada al todo y permanecer en su lugar. Sólo radica en tener una cualidad cualquiera, de la que el todo se apropia. En Platón, el todo optimiza las partes al hacer de sus insuficiencias como individuos la condición de su cualidad, su calificación en cuanto órganos. En Aristóteles, el todo optimiza las partes al no retener sino sus cualidades y componerlas. Con la imagen del picnic (así traducen *ta symphoretá* Liddell, Scott y Jones), retomada en 1286 a29, la diversidad constituye por sí sola la cualidad, pues, ¿qué pasaría si, en vez del "con", tuviéramos un "mismo", y todos trajeran tomates?

Para terminar, la diversidad puede ser incluso relevada simplemente por el número. En ese caso, la cantidad es por sí sola una cualidad, como lo testimonia, más allá de la loca imagen del cuerpo tentacular, la última comparación que sirve para justificar el hecho de que "la masa de los ciudadanos", es decir, "todos aquellos que no tienen riqueza ni títulos para la virtud, ni siquiera uno" (*to plethos ton politón [...] hosoi mete plousioi mete axíoma ékhousin aretés medé hen*, 1281 b24 y ss.), participan en los ámbitos deliberativo y judicial:

> Pues, cuando están reunidos [*synelthontes*], todos tienen una sensibilidad suficiente y, mezclados con los mejores, ayudan a la ciudad, exactamente como un alimento que no ha sido purificado, unido a una pequeña cantidad de alimento puro, hace que el todo sea más nutritivo; mientras que cada uno, tomado por sí solo, carece de madurez en el juicio (1281 b34-38).

Esta dietética está muy lejos del modelo orgánico.

Tal vez ciertas mezclas físicas proceden así a efectuar decantaciones, depuraciones automáticas: las heces se eliminan por sí solas al caer hasta el fondo. Pero sin duda es más justo suponer que encontramos aquí la singularidad de ese objeto que es la ciudad, puesto que, cualesquiera que sean su constitución o su régimen, ella se define por ser "una pluralidad de ciudadanos", e incluso la especificidad misma de lo político: constituir por sí, entre todas las mezclas, un proceso semejante de decantación.

La "amistad política"

Si la pluralidad es, en verdad, la condición de lo político, ¿qué pasa con la *homónoia*? La primera comprobación es que el término no pertenece al vocabulario de la *Política* sino al de la *Ética a Nicómaco*. Ésta, en efecto, se ocupa de definir, en IX, 6, la *homónoia* como *politiké philía*, amistad cuyo marco es la ciudad. No se trata de tener las mismas opiniones o las mismas concepciones –en astronomía, por ejemplo–, sino, para decirlo brevemente, de estar concordes sobre los fines y los medios que son importantes en la práctica. La definición debe inducir a reflexionar, pues, ¿cómo conciliar la amistad que, en su forma perfecta, une los semejantes en un *synaisthánesthai*, percepción mutua o sentimiento compartido de su excelencia (VIII, 4), y la ciudad, vale decir, la mezcla compuesta por una pluralidad de elementos disímiles?

Esta vez, la respuesta debe, al parecer, dar cabida a la diversidad de los regímenes, como lo sugiere el análisis diferencial de las

formas de amistad correspondientes a las formas de constitución (VIII, 12 y 13). Aristóteles establece de inmediato, en efecto, que la amistad política "tiene lugar entre personas de bien" (*en tois epieikesin*, IX, 6, 1167 b5), porque éstas están ya "en concordia consigo mismas y con los otros". Entre esas personas, el problema político de la desemejanza no se plantea; en otras palabras, en ellas, amistad ética y amistad política se unen o se confunden. Ésa es igualmente la característica de la aristocracia: "se trata, de hecho, de la única forma de gobierno en que la bondad del hombre y la del ciudadano son todo una" (*en mone gar haplós ho autos aner kai polites agathós estín*, *Política*, IV, 7, 1293 b5 y ss.).

Pero, ¿qué pasa en la ciudad íntegra, cuando se toman en cuenta no sólo las personas de bien sino el *plethos* mismo, incluida la "gente del común", los *phauloi*? ¿Qué pasa, por lo tanto, en una "constitución" a secas, y más precisamente en esa constitución que hace gobernar al *plethos* como tal, la democracia? Ante todo, existe un sustituto democrático de la "mismidad", que es la igualdad: "Mientras que en las tiranías, las amistades y la justicia cuentan poco, en las democracias importan mucho más, pues quienes son iguales tienen muchas cosas en común" (*Ética a Nicómaco*, VIII, 13, 1161 b8-10); vuelve a encontrarse aquí la importancia que la *Política* atribuye a la alternancia y la isonomía. Pero esta respuesta es radicalmente insuficiente desde el punto de vista de la ética, porque los *phauloi* "no son capaces de concordia o lo son muy poco, al igual que de amistad" (IX, 7, 1167 b9 y ss.). Si la ciudad no se precipita entonces a su ruina, es porque entre los *phauloi* no es la *homónoia* sino, muy por el contrario, la *stasis* la que permite salvaguardar lo "común". Al no tener otra meta que la de obtener de la ciudad el máximo de ayuda y el mínimo de cargas, cada uno, por sí mismo, "vigila a su vecino y le impide aprovecharse: pues si no ejerce esa vigilancia, lo común desaparece. Se encuentran, por lo tanto, en conflicto [*stasiazein*], al apremiarse unos a otros sin querer ellos mismos hacer lo que es justo" (IX, 7, 1167 b13-16). La vigilancia para mantener la propia posición y permanecer en *stasis* es, entonces, la única manera que tiene el

plethos, y en consecuencia la ciudad entera, de salvaguardar el bien común.

La *homónoia* es, así, el estado de equilibrio generado por el ejercicio de la singularidad y el interés egoísta llevado hasta el final: la mezcla democrática vuelve a sacar partido de los defectos mismos. Hay en ello una astucia objetiva, no de la razón, sino de la democracia. A condición –acaso sea necesario destacarlo una vez más– de que el movimiento no cese: la democracia es lo contrario de una "idea", no consiste sino en su devenir. Y en este punto reencontramos, con anterioridad a Aristóteles, la práctica sofística y hasta el gesto ejemplar de Heráclito transmitido por Plutarco: a sus conciudadanos que le preguntaban qué pensaba de la *homónoia*, aquél habría respondido con la confección de un *kykeón* (sin duda una mezcla de agua, harina de cebada y menta) que agitó "sin pronunciar una palabra [...] frente a los efesios estupefactos", antes de beberla y marcharse. Pues lo que genera consenso en la democracia es la mezcla, y el movimiento que la crea.[7]

Al cabo de estos análisis, no es difícil constatar todo lo que el Aristóteles político, antiplatónico, debe a la sofística. El primer rasgo en común es la percepción inmediata, "física", del hombre como ciudadano, y de la ciudad, sea cual fuere su constitución, como pluralidad, es decir, pluralidad de disímiles. El segundo rasgo, relacionado con el primero, es la aprehensión de la *homónoia*, al menos en un *plethos* semejante, como puro efecto de una *stasis* continua.

Cualquiera que sea en Aristóteles la complejidad de la articulación entre política y ética, me parece que en todo caso podemos reconocer en esos dos rasgos cierta especificidad de lo político. A lo cual corresponden, según lo testimonia el inicio de la *Etica a Nicómaco*, una autonomía y hasta una hegemonía de la política, "soberana y arquitectónica por excelencia" (*Ética a Nicómaco*, I, 1,

[7] Plutarco, "De la locuacidad", 511 b, citado y comentado en Nicole Loraux, "Le lien de la division", en *Le Cahier du Collège international de philosophie*, 4, diciembre de 1987, pp. 101-124, en particular pp. 111 y 112.

1094 a26-28), mientras que la indagación referida al bien aún es, por su parte, "algo político" (*politiké tis ousa*, 1094 b11). Su paradigma es, sin duda, el hecho de que existan al menos dos libros distintos, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, frente a la unicidad de la *República* de Platón.

Por eso me gustaría proponer dos criterios para diferenciar dos modelos de consenso. El primero remite a la autonomía relativa de lo político: ¿es éste un dominio que tiene su fundamento, su razón de ser, al margen de sí mismo –en la ética, por ejemplo, como ocurre en Platón–, o bien es una potencialidad por sí solo, arquitectónica si se quiere, como en la sofística y en Aristóteles? El segundo está conectado con la autonomía relativa del individuo con respecto al todo: ¿se trata de una subordinación jerárquica en que la singularidad nunca se considera como tal, nunca se relaciona consigo misma, o bien es un libre juego de las diferencias, una articulación de la competencia?

Ontología y política: la Grecia de Arendt y la de Heidegger

Filosofía y pensamiento político

Sobre la base de un ejemplo contemporáneo capaz de despertar pasiones, me gustaría mostrar cómo puede el modelo sofístico servir de hilo crítico que permita discriminar entre percepciones de Grecia que son también opciones políticas. La ciudad de Heidegger es trágica y platónica; la de Arendt, sofística y aristotélica: para el primero, lo político no tiene nada de política; para la segunda, hay una especificidad o condiciones trascendentales de lo político, y esto mismo es lo que ella procura pensar.

Para comparar a Arendt y Heidegger, a Arendt y cualquier filósofo, conviene, a mi entender, seguir el hilo conductor que ella misma no deja de señalar con insistencia: "No soy filósofa", repite, y ni siquiera "profesora de filosofía política", sino "profesora

de teoría política", de "pensamiento político"; e incluso, según los términos de Kant, que a su juicio representa la gran excepción en lo que se refiere a la relación entre filosofía y política: "No soy pensadora de profesión". Así, en "¿Qué queda? Queda la lengua materna", una entrevista televisada de 1964, replica a Günter Gaus, que la presenta como filósofa: "Temo que debo comenzar con una protesta: no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi oficio –para expresarme de manera general– es la teoría política. No me siento filósofa en modo alguno, y tampoco creo ser aceptada en el círculo de los filósofos". Y cuando Gaus, no muy convencido, le pide que aclare la diferencia entre la filosofía política y su trabajo de profesora de teoría política, Arendt responde con absoluta seguridad: "Vea, la diferencia obedece a la cosa misma [...]. [El filósofo] no se mantiene neutral frente a la política: desde Platón, esa actitud ya no es posible [...]. La hostilidad reside en la esencia de la cosa misma, es decir, en la cuestión política como tal".[8] El carácter tajante de esta diferencia entre filosofía política y pensamiento político sirve de principio organizador al homenaje titulado "Heidegger, octogenario":

> Nosotros, que queremos honrar a los pensadores, aunque nuestra posición esté en medio del mundo, difícilmente podamos dejar de considerar llamativo, y quizás escandaloso, que tanto Platón como Heidegger, al mismo tiempo que participaban de los asuntos humanos, recurrieran a los tiranos y los dictadores. Tal vez la causa no radica únicamente en las circunstancias de sus respectivas épocas, y menos aún en una preformación del carácter, sino, más bien, en lo que los franceses llaman *déformation professionnelle*.[9]

[8] Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle", entrevista con Günter Gaus, trad. de Sylvie Courtine-Denamy, en *Esprit*, 42, junio de 1985, pp. 19-38 (1ª ed., 1980) [trad. esp.: "¿Qué queda? Queda la lengua materna", en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005].

[9] Hannah Arendt, "Martin Heidegger a quatre-vingts ans", en *Vies politiques*, trad. de Éric Adda *et al.*, París, Gallimard, 1974, pp. 307-320 [trad. esp.:

Por eso, en lugar de "pensar" a secas, Arendt prefiere hacer "ejercicios de reflexión política" –tal es el subtítulo de *Entre el pasado y el futuro*– y situarse "en la brecha entre el pasado y el futuro".[10] En otras palabras, Hannah Arendt es heideggeriana en cuanto se alinea "con claridad bajo la enseña de aquellos que desde hace mucho tiempo se esfuerzan por desmantelar la metafísica". Pero la diferencia se expresa inmediatamente después del reconocimiento:

> lo que cedió fue la trinidad romana que durante milenios unió religión, autoridad y tradición. [...] El proceso de desmantelamiento [...] no hace sino extraer las conclusiones de una pérdida que es un hecho, y en ese concepto ya no forma parte de la "historia de las ideas", sino de nuestra historia política, la del mundo.[11]

A diferencia de Heidegger, Arendt no sólo piensa: piensa lo político, nuestra historia política.

Sólo sobre esta base resulta posible parangonarla con Heidegger en lo concerniente a la relación de ambos con la Antigüedad. Tanto para una como para otro, no puede sino tratarse de una relación "libre": ni filisteísmo, ni erudición. La libertad de esa relación se debe a que la interpretación o la crítica es una experimentación; volvemos a encontrar así el eco de lo que Heidegger, en el inciso 7 de *El ser y el tiempo*, denomina "método fenomenológico de nuestra investigación", y que resuena en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, donde la cuestión pasa por recuperar la "realidad fenoménica subyacente" en esas conchas vacías en que se han

---

"Heidegger, octogenario", en *Revista de Occidente*, 84, marzo de 1970, pp. 255-271; reed. en *ibid.*, 187, diciembre de 1996, pp. 93-109].

[10] Hannah Arendt, *La Crise de la culture: huit exercices de pensée politique*, trad. de Patrick Lévy, París, Gallimard, 1972 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].

[11] Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *La Pensée*, trad. de Lucienne Lotringer, París, PUF, 1987, p. 237 [trad. esp.: *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984].

convertido los conceptos tradicionales; el "espíritu original", ahora evaporado, está necesariamente ligado a una experiencia fenoménica, una escucha fenomenológica. Ésa es la razón, además, por la que tanto en una como en otro la atención no deja de demorarse en la lengua, en la palabra clave, en su etimología. Sin embargo, siempre conviene poner de relieve la misma diferencia. En el capítulo de *Hombres en tiempos de oscuridad* dedicado a Walter Benjamin, Arendt señala que "lo que ha pasado tiene en la lengua su cimiento inerradicable, y contra ella chocan todas las tentativas de liberarse definitivamente del pasado".[12] Hasta aquí, la Arendt heideggeriana. Ahora: "La *polis* griega seguirá estando presente en el fundamento de nuestra existencia política, en el fondo del mar, y por ende mientras tengamos en la boca la palabra 'política'".[13] Por debajo de sus palabras se deja oír aquí un Aristóteles distinto del fenomenólogo apofántico: "Cuando está en juego el papel del lenguaje, el problema se torna político por definición, puesto que es el lenguaje el que hace del hombre un animal político".[14] Así, el *logos* no está contenido, ni únicamente ni ante todo, en el mismo registro de sentido.

La atención prestada a la lengua nos autoriza a detenernos en el fragmento, tanto en lo referido a Arendt como a Heidegger. En ese punto, sin embargo, puede volver a inscribirse la diferencia de la primera con el segundo. En efecto, lo que cuenta en la fragmentación arendtiana es que se trata de un relato: lo importante, en sustancia, no es tanto tener ojos para el fenómeno como tener oídos para el pasado. Abordamos en ese aspecto la concepción de la historia de Arendt, muy explícita, por ejemplo, en "Comprensión y política": "Cuando sobreviene un acontecimiento lo bastante

[12] Hannah Arendt, "Walter Benjamin, 1892-1940", en *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 304 [trad. esp.: "Walter Benjamin, 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001].

[13] *Ibid.*

[14] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Fradier, París, Calmann-Lévy, 1961, p. 10 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].

importante para esclarecer su propio pasado, aparece la historia [*history*]. Entonces, el amasijo caótico del pasado se convierte en un relato [*story*] que puede contarse porque tiene un principio y un final".[15] Las crisis de la época moderna permiten transformar el caos sublime de las conchas vacías y las perlas en relato. De cómo el pasado se convierte en relato: Arendt, por consiguiente, no nos propone la historia, ni histórica ni historial, de los conceptos o el pensamiento; nos cuenta, en cambio, algo parecido a historias de conceptos, o del pensamiento. *Out of Antiquity*, como si dijéramos: *Out of Africa*.

Griegos y romanos

Para analizar de manera más precisa las experiencias que, con respecto a la Antigüedad, hacen Arendt, por un lado, y Heidegger, por otro, es menester partir de la evidencia maciza que constituye la diferencia de los corpus. Arendt tiene dos corpus: los griegos y los romanos. Heidegger tiene uno: los griegos, y una vez más los griegos.

Para decirlo en forma un poco caricaturesca, la relación heideggeriana entre Roma y Grecia es una relación de traducción y traición. Cuando Heidegger evoca el latín, lo hace en líneas generales para señalar hasta qué punto la traducción de los términos griegos traiciona la experiencia griega: "*El pensamiento romano retoma las palabras griegas sin la aprehensión original correspondiente a lo que ellas expresan, sin el habla griega*. Con esa traducción se abre, debajo del pensamiento occidental, el vacío que lo priva en lo sucesivo de todo fundamento".[16] El *Parménides*, fechado en 1942-1943,

[15] Hannah Arendt, "Compréhension et politique", trad. de Michelle-Irène Brudny de Launay, en *Esprit*, 6, 1985, p. 102 [trad. esp.: "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995].

[16] Martin Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, París, Gallimard, 1962, p. 15 [trad. esp.: "El origen de la obra de arte", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979].

explicita las repercusiones de ese vacío en la reflexión sobre lo político: "Desde la época imperial, el término griego 'política' significa algo romano. Del griego no queda más que la palabra".[17] El *imperium* (*imperare*, "disponer de"), el *numen* de dioses que ya no señalan, sino que dicen "debes", el derecho que ya no participa más de la *dike*, la diosa que muestra, sino de la *iustitia*: otros tantos términos que remiten a la "clausura" de la *alétheia* en la *veritas* y a la "caída" del *pseudos* en el *falsum*. Por eso el movimiento de la experiencia heideggeriana del pensamiento es un "retorno a las fuentes": de los latinos a los griegos, y luego de éstos a lo que es más griego que los griegos.

Esta reacción contra la latinidad, la preocupación por el origen griego oculto bajo la traducción, es sin lugar a dudas uno de los ingredientes de la actitud de Hannah Arendt. Un ejemplo, rigurosamente heideggeriano, es el de la versión latina de Aristóteles. La traducción de *zoon politikón* por *animal socialis*, según la expresión de Séneca o santo Tomás, hace perder por completo de vista la experiencia griega; significa sustituir por la camaradería de la especie humana, entidad biológica y no política, la diferencia entre público y privado, *polis* y *oikía*, apuntada por Aristóteles: "Más que cualquier teoría, esta sustitución de lo político por lo social muestra hasta qué punto se había perdido la concepción original griega de la política".[18] La traducción de *zoon logon ekhon* por *animal rationale* "se apoya sobre un malentendido igualmente fundamental",[19] pues en este caso también se trataba, tanto para Aristóteles como para toda Grecia, de una definición exclusivamente política, tal cual lo testimonia en forma indudable el hecho de que bárbaros y esclavos, si bien hablaban, pudiesen ser calificados de *aneu logou*, "excluidos de un modo de vivir en el que el lenguaje, y sólo el lenguaje, tiene realmente sentido".[20]

[17] Martin Heidegger, *Parmenides*, Fráncfort, Klostermann, 1982, p. 67 [trad. esp.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005].

[18] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 32.

[19] *Ibid.*, p. 36.

[20] *Ibid.*

Pero la sordera romana tiene, para Arendt, una "buena" razón de ser. Pues la experiencia romana no se analiza como una restricción de la única experiencia fundamental original, que sería la de los griegos, sino que constituye en cuanto tal una experiencia no menos fundamental. Con la salvedad de que no se trata de una experiencia en el pensamiento, teórica, filosófica: es una experiencia exclusivamente política, y en eso radica su originalidad. Puede decirse que Roma mantuvo la filosofía política de los griegos como si fuera la filosofía lisa y llana. Por lo demás, todavía estamos en eso:

> Aún hoy, creemos que Aristóteles definió al hombre, en esencia, como un ser político dotado de habla o razón, cosa que sólo hizo en un contexto político. Creemos asimismo que Platón expuso la significación original de su doctrina de las ideas en la *República*, donde, al contrario, la modificó por motivos políticos. Pese a la grandeza de la filosofía política griega, puede dudarse de que habría perdido el carácter utópico que le era inherente, si los romanos, en su búsqueda infatigable de la tradición y la autoridad, no hubieran decidido retomarla y reconocerla como su más elevada autoridad en todos los aspectos de la teoría y el pensamiento.[21]

Ahora bien, ese deslizamiento de la filosofía política griega a la filosofía a secas, y el sometimiento de Roma a Grecia, nunca son otra cosa que un efecto de la experiencia política original de los romanos: la de la fundación. La "tradición", definida por la trilogía romana compuesta por la autoridad, la cultura y la religión, que la Modernidad pone en crisis, no es sino la decisión de someter la civilización romana al pensamiento griego; en otras palabras, la decisión de "fundarla". Arendt opone término a término, en un análisis inigualable, *polis* y *patria*: "No hay diferencia más profunda

[21] Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité?", en *La Crise de la culture…, op. cit.*, p. 158 [trad. esp.: "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el futuro…, op. cit.*].

entre Grecia y Roma que sus actitudes respectivas con referencia al territorio y la ley". "Donde estéis, seréis una *polis*": tal es la consigna de la colonización griega. Por el contrario, *ab Urbe condita* se arraiga en el suelo, son las palabras de un Imperio Romano que sabrá hacer del mundo occidental su interior. Hay *poleis*, ciudades en plural, y hay *una Urbs*, *una* ciudad. En la ciudad griega, el fundador y el legislador son extranjeros, a veces bárbaros, pues las leyes nunca son otra cosa que la muralla bajo cuya protección puede haber *polis*: la vida política comienza luego de la fundación y la legislación, mientras que para Roma el legislador y el fundador son los padres de la patria. Del mismo modo, en Roma la religión "liga hacia atrás", *re-ligat*, por la fundación; la *auctoritas*, de *augere*, "aumenta" la fundación; en política, la autoridad romana es la del Senado, que se caracteriza por la *gravitas*, es decir, la aptitud de soportar el peso del pasado, lastrar la nave del Estado. Envejecer es inclinarse hacia el pasado, hacia el origen de la autoridad, y lo que se trata de hacer, cuando uno es romano, es imitar. Pero cuando uno es griego, "envejecer", para recordar las palabras de Goethe citadas en esta oportunidad por Arendt, "es retirarse del mundo de las apariencias" y, en vez de imitar, se trata de "rivalizar".

Esta oposición fundamental de dos experiencias políticas, espacio de las apariencias en la *polis* y fundación de la *patria*, nos remite al hecho, "históricamente capital", de que "los romanos creyeron necesitar también padres fundadores y ejemplos autoritativos en las cosas del pensamiento y las ideas, y admiraron a los grandes ancestros griegos como sus autoridades en materia de teoría, filosofía y poesía".[22] Así se explica la paradoja misma de la fundación romana: para que el hilo de la tradición no se rompa, es preciso que dicha fundación sea a la vez primera y no primera, y de este modo se interpreta la cuarta égloga de Virgilio, donde la fundación de Roma es también un renacimiento de Troya.[23]

[22] *Ibid.*, p. 163.

[23] Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 2, *Le Vouloir*, trad. de Lucienne Lotringer, París, PUF, 1993, pp. 241-244 [trad. esp.: *La vida del espíritu: el pensar,*

El sometimiento de Roma a Grecia es un efecto de esa búsqueda de la autoridad, que es a su vez un efecto de la experiencia política fundamental de los romanos. Por eso Grecia hizo callar a Roma al menos tanto como Roma hizo callar a Grecia. "Los conceptos griegos, una vez canonizados por los romanos por medio de la tradición y la autoridad, eliminaron simplemente de la conciencia histórica todas las experiencias políticas que no podían integrarse a su sistema."[24] "Todas las experiencias políticas": es decir, en todo caso, la de la fundación. La oportunidad que constituye la ruina de la cultura, para volver a *Entre el pasado y el futuro*, consiste en que por fin es posible "mirar el pasado con ojos que ninguna tradición puede desviar, con una inmediatez que ha desaparecido de la lectura y de la escucha occidental desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego".[25] Finalmente es posible hacer oídos a los romanos: escucharlos, con Arendt, junto a los griegos, como dos experiencias fundamentales que no constituyen una secuencia, dos acontecimientos irreductibles, y no sólo pensarlos, con Heidegger, a continuación de los griegos, como una mera decadencia.

Griegos y griegos

También en este punto es importante, sin duda, insistir ante todo en una semejanza: tanto en Hannah Arendt como en Heidegger se advierte una estructura de oposición, interna al propio corpus griego, una división del mundo griego, una especie de relación entre griegos y griegos.

---

la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984].

[24] Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité?", *op. cit.*, p. 178.

[25] Hannah Arendt, "La tradition et l'âge moderne", en *La Crise de la culture...*, *op. cit.*, p. 42 [trad. esp.: "La tradición y la época moderna", en *Entre el pasado y el futuro...*, *op. cit.*].

Pero, si nos referimos de manera bastante sumaria a Heidegger, pues éste sirve aquí más bien de punto de comparación, diremos que la relación que se establece en él entre los presocráticos y los demás griegos, como Platón y Aristóteles, es análoga, mutatis mutandis, a la relación entre griegos y romanos. El artículo de Marlène Zarader, "Le miroir aux trois reflets, histoire d'une évolution",[26] distingue con utilidad tres épocas; en la primera de ellas, los griegos se oponen a Roma y a la tradición que ésta representa: "los griegos pensaron lo que la tradición ulterior olvidó"; no hay entonces división alguna entre los presocráticos y Platón, y cuando Heidegger habla, durante el período de Marburgo, de un "paso atrás", se trata de volver a la ontología griega, es decir, en esencia, a Aristóteles. En un segundo tiempo, la diferencia se sitúa, al contrario, entre los primeros griegos y Platón o Aristóteles: privilegio de la "mañana griega", cuando "los primeros griegos experimentaron lo que nadie pensó"; el ser se dispensó en las palabras del origen, *physis, alétheia, logos, moira,* como lo que es en verdad, es decir, como retirada. "La doctrina de Platón acerca de la verdad", que muestra que ya en él la *mímesis* funciona como *adequatio,* proporciona entonces un paralelo a la clausura de la *alétheia* en la *veritas.* Dejo de lado la eventualidad de una tercera época, marcada por "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en que la *alétheia* sería de entrada *homóiosis* y donde un solo paso al costado podría hacer ver que toda originalidad es inmediatamente derivada. Baste con destacar la ambigüedad fascinante de Aristóteles, a la vez presocrático y platónico, preso al mismo tiempo del develamiento y la adecuación, como lo testimonian los análisis repetidos, y contrastados, de la *Metafísica* y *Sobre la interpretación.* Dentro de Aristóteles, como entre griegos y griegos y entre griegos y romanos, la división es constantemente vencimiento, o declinación, en esa historia del ser que es historia de la verdad.

[26] Marlène Zarader, "Le miroir au trois reflets, histoire d'une évolution", en *Revue de philosophie ancienne,* 4 (1), 1986; véase también Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine,* París, Vrin, 1986.

En Hannah Arendt hay una división y un recurso análogo a los presocráticos. Pero no se trata de los mismos presocráticos: los de Arendt son el paradigma de una experiencia, ya no original sino, antes bien, "prefilosófica". En su carácter "filosófico" o "teórico", el corpus griego se extiende, a su juicio, de Parménides a Platón y Aristóteles y llega a Heidegger. Ese corpus se define por la primacía de la verdad, la *theoría* y la *vita contemplativa*. Para Arendt, los presocráticos de Heidegger, incluido Anaximandro,[27] son modernos. Sólo es diversa o realmente presocrática la experiencia política, de la que tenemos un eco en Aristóteles, y en la cual no se trata de verdad sino de libertad. Pues la libertad no es, por definición, un concepto filosófico, es

> un concepto exclusivamente político, e incluso la quintaesencia de la ciudad y la ciudadanía. Nuestra tradición filosófica de pensamiento político, que comienza con Parménides y Platón, se fundó de manera explícita en oposición a esa *polis* y esa ciudadanía. El modo de vida elegido por el filósofo fue entendido en contraste con el *bíos politikós*, el modo de vida político.[28]

Sócrates representa la bisagra entre prefilosófico político y filosófico en sentido estricto; o, para decirlo de manera más provocativa, el presocrático, en Arendt, es Sócrates. El proceso de éste es el acontecimiento que produce la escisión entre lo prefilosófico, el *bíos politikós*, y lo filosófico, el *bíos theoretikós*.

A decir verdad, Arendt nos presenta un Sócrates muy extraño: un Sócrates escindido entre lo ya filosófico y lo aún presocrático. Además, Sócrates es presocrático, en el sentido arendtiano y no heideggeriano –es decir, presocrático prefilosófico–, en cuanto es sofista. De hecho, si con Platón tenemos a Heidegger (un poco de Heidegger), con Sócrates tenemos mucho de Arendt. Sócrates es el

[27] Véase Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 216-223.

[28] Hannah Arendt, "Qu'est-ce que la liberté?", en *La Crise de la culture…*, *op. cit.*, pp. 204 y ss. [trad. esp.: "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro…*, *op. cit.*].

ejemplo, el modelo, el tipo ideal del pensador no profesional cuya posición reivindica Hannah Arendt. Es, en efecto, un pensador que sabe "seguir siendo un hombre entre otros, no [rehúye] la plaza pública, [es] un ciudadano como los demás, no [hace] nada, no exige nada al margen de lo que cada uno, según él, puede esperar y devenir", capaz de pagar con su vida "el derecho de analizar las opiniones de los otros, reflexionar sobre ellas y pedir a sus interlocutores que hagan lo mismo".[29] Afirmar que Sócrates es un pensador no profesional es, en definitiva, hacer dos afirmaciones en una: decir que es pensador y decir que es ciudadano. En el caso del pensador, se trata más bien del Sócrates de Platón, de un Sócrates platonizante; en el caso del ciudadano, se trata más bien del Sócrates sofista.

Sócrates es ciertamente pensador por obra de lo que Arendt, al analizar el *Gorgias* de Platón, considera como sus dos afirmaciones clave dos respuestas a Calicles y, por lo tanto, también dos profesiones de fe antisofísticas. Con la primera afirmación: "cometer una injusticia es peor que sufrirla", no podría ser el ciudadano quien habla por su boca, sino únicamente el pensador, pues para el primero, el crimen exige un castigo en cuanto transgresión de la ley. En lo que se refiere a su segundo precepto, *homologéin autón heautó*, según el cual más vale estar en desacuerdo con todos que con uno mismo, constituye la estructura misma del pensamiento, esa relación del pensador consigo mismo que Arendt llama "el dos-en-uno". Solo contra sus jueces, solo contra sus amigos, pero de acuerdo consigo mismo: tal es el filósofo. Sócrates es, con ello, el inventor del principio de no contradicción que resuena hasta en el imperativo categórico de Kant: "Puesto que soy, no me contradiré. Y puedo contradecirme porque en el pensamiento soy dos-en-uno".[30]

[29] Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 190-219; la cita corresponde a las pp. 191 y ss.

[30] Hannah Arendt, "Philosophie et politique", en *Les Cahiers du Grif*, 33, 1986, p. 90 [trad. esp.: "Filosofía y política", en *Filosofía y política: el existencialismo y Heidegger*, Bilbao, Besataria Asociación Cultural, 1996].

Pero el "dos-en-uno" ya es en sí más complejo, porque con el pensamiento aún no estamos del todo en la filosofía. De hecho, el criterio del dos-en-uno no es la verdad, sino el acuerdo, y la dualidad de éste remite a la pluralidad, vale decir, a la condición misma de lo político:

> Así como la metáfora salva la brecha entre el mundo de los fenómenos y las actividades mentales que se desenvuelven en él, el dos-en-uno socrático aporta un bálsamo a la soledad del pensamiento; su dualidad inherente deja entrever la pluralidad infinita que es la ley de la tierra.[31]

Justamente en este punto es preciso recordar, si bien Arendt no lo señala, y sin duda no lo sabe, que *homología*, con *homónoia*, es la palabra clave de la política de los sofistas, en quienes designa, como hemos visto, la "concordia" entre las ciudades, el "consenso" entre los ciudadanos –que se trata de suscitar una vez tras otra, y que constituye la vida misma de la ciudad– y, por último, el "acuerdo" entre uno y uno mismo que llegó a ser característico del pensamiento socrático. Así, a pesar de las apariencias –instalado en un rincón y absorbido por su *daimon*–, Sócrates ya es ciudadano en tanto y en cuanto piensa.

Una polis *sofística*

Sócrates ciudadano es también Sócrates sofista, Sócrates en Protágoras.

Como lo reitera Arendt, Aristóteles, en sus célebres definiciones: hombre, "animal político", "animal dotado de *logos*", no hace sino formular la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la vida política. Al resucitar al Aristóteles prefilosófico y político contra el Aristóteles platónico y teórico, Hannah Arendt resucita

[31] Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 213.

también el concepto sofístico de la *polis*, de lo político y de la ciudadanía. A mi entender, hay una serie de rasgos comunes muy significativos entre lo político griego pensado por Arendt y especialmente atribuido por ella a Sócrates y Aristóteles, y la sofística, aun cuando a veces sea preciso leer entre líneas a una Arendt tributaria, como Heidegger y como nosotros, del artefacto filosófico platónico que hace de "sofística" un término repulsivo.

El primer rasgo es constitutivo, estructural, tan masivo que se corre el riesgo de omitirlo: la *theoría* platónica se elaboró, justamente, contra la sofística y el *bíos politikós*. Para definir la *polis*, Arendt recuerda los términos de Aristóteles, "la comunidad de las palabras y los actos", y caracteriza así "la solución de los griegos" a la fragilidad de los asuntos humanos. Ahora bien, los elementos distintivos de esa solución son otros tantos *topoi* sofísticos. Primer elemento: la distinción entre público y privado, entre el dominio de la ley y el de la convención, el dominio de la naturaleza y el de la necesidad; antes del primer libro de la *Política* de Aristóteles, antes de Calicles o Trasímaco presentados por Platón, fue el Antifonte de *Sobre la verdad* quien tematizó por primera vez esa oposición y sus consecuencias: en la ciudad, se trata de "ciudadanizar", y lo privado se define como aquello que escapa al influjo de lo público.

Segundo elemento: la diferencia entre *doxa* y *alétheia*, pluralidad de las *doxai* y unicidad, coacción solitaria de la verdad. En la *polis* griega, la *alétheia* sólo existe como producto de las *doxai* y se confunde con ellas. Aunque Platón se subleve contra ello, se trata de la esencia misma de la política de los sofistas y, en cierta medida, de Sócrates. En efecto, debemos cotejar lo que Arendt dice de éste, en contraste con aquéllos, en "Filosofía y política", con lo que dice de los propios sofistas en "El concepto de historia". "En oposición a los sofistas, [Sócrates] había descubierto que la *doxa* nunca es una ilusión subjetiva o una distorsión arbitraria, y que, en cambio, la verdad está invariablemente ligada a ella."[32] Precisemos: al

[32] Hannah Arendt, "Philosophie et politique", *op. cit.*, p. 90.

alumbrar en cada uno su *dokéi moi*, su "me parece" irreductiblemente singular, Sócrates hace manifiesto, no obstante, que es el *mismo* mundo el que se abre de diferente manera a cada hombre, y en eso reside la verdad de la *doxa*: "esa suerte de comprensión, ver el mundo [...] desde la perspectiva del otro, es la percepción política por excelencia".[33] Ahora bien, en *Entre el pasado y el futuro*, esta vez gracias a los sofistas, "en una oleada de argumentos inagotables, tales como los sofistas [los exponen] ante los ciudadanos de Atenas", el griego aprende "a intercambiar su propio punto de vista, su propia 'opinión' [...] con los de sus conciudadanos, a considerar el mismo mundo desde la perspectiva de otro griego".[34] En ese sentido, Homero es el primer sofista al mismo tiempo que el primer historiador, porque canta a la vez a Aquiles y Héctor, y Hesíodo y Tucídides le pisan los talones. En otras palabras, Sócrates, como todos aquellos que saben poner de manifiesto la verdad relativa de cada punto de vista para crear un mundo común, es innegablemente protagórico.

El tercer elemento es inseparable del anterior: se trata de la diferencia entre aparecer y ser, exacerbada desde el punto de vista filosófico, pero políticamente nula y sin valor. Pues en la *polis* hay producción del ser por la pluralidad de las apariencias: la *polis* es el espacio de las apariencias. En este aspecto, Arendt señala que Gorgias criticó "muy pronto" la escisión entre ser y aparecer y estigmatizó la impotencia de uno y otro por sí solos, y cita incluso un fragmento que Proclo le atribuye al sofista:[35] "El ser es invisible [*aphanés*] cuando no llega al aparecer, y el aparecer es impotente [*asthenés*] cuando no llega al ser".

Todos estos elementos convergen en un cuarto: el estatus del *logos* como condición de lo político. Retomando a Burckhardt, Arendt repite que la *polis* es "el sistema más hablador de todos":

[33] Hannah Arendt, "Philosophie et politique", *op. cit.*, p. 89.

[34] Hannah Arendt, "Le concept d'histoire: antique et moderne", en *La Crise de la culture...*, *op. cit.*, p. 71 [trad. esp.: "El concepto de historia: antiguo y moderno", en *Entre el pasado y el futuro...*, *op. cit.*].

[35] 82 B 26 D. K.; véase Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 40.

en él hay una competencia incesante entre *logoi*, y se trata de convencer adaptando el propio *logos* al *kairós*, la "oportunidad"; puesto que el *logos* enunciado según el *kairós* es una *praxis*, una "acción", la acción política por excelencia. El proceso de Sócrates constituye entonces una ruptura, al marcar la desconfianza hacia la *peithó*, la persuasión, vale decir, la forma política del *logos*. Pero Sócrates, por su parte, "tábano, partera, torpedo",[36] "fue el más grande de todos [los sofistas], porque pensaba que hay, o podría haber, tantos *logoi* diferentes como hombres, y que todos los *logoi* reunidos forman el mundo humano, visto que los hombres viven juntos según la modalidad del habla".[37] El discurso socrático, en cuanto sofístico, representa para Hannah Arendt, por lo tanto, un modelo de unidad que no es unicidad, sino una unidad constituida por singularidades diferenciadas, de modo tal que la pluralidad pueda aparecer como la condición de lo político. Volvemos a encontrar aquí, en contraste con el organicismo jerarquizado de la república platónica, las metáforas aristotélicas, respetuosas a la vez de la igualdad y de las distinciones, en que aun los defectos individuales son favorables a la mejor presentación del todo, como en una comida "donde los comensales aportan su escote, mejor que aquellas en que los gastos son cubiertos por uno solo". Ahora bien, es sabido, justamente desde Platón, que esta práctica de la persuasión, capaz de otorgar poder y hasta dinero, no es filosófica: pero fue ella la que supo hacer de los sofistas "los maestros de Grecia" o los iniciadores de la democracia.

En términos más radicales, Sócrates sofista, o los sofistas socráticos que ejercen "la auténtica y verdaderamente noble sofística" (según la traducción consagrada del *Sofista* de Platón, 231 b), nos introducen gracias a su drástica purga en "la más política de las facultades humanas": la facultad de juzgar. Sócrates es quien nos hace pasar del pensar al juzgar, por el efecto liberador de la crítica, ligado al dos-en-uno y la exigencia de conformidad con-

[36] Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 198.
[37] Hannah Arendt, "Philosophie et politique"; *op. cit.*, p. 90.

sigo mismo. Hannah Arendt retoma el único texto donde Heidegger habla en forma explícita de Sócrates, en *¿Qué significa pensar?*:

> Durante toda su vida y casi hasta su muerte, Sócrates no hizo otra cosa que orientarse en la dirección de ese movimiento [el pensar] y mantenerse en ella. Por eso es el más puro pensador de Occidente, y por eso, también, no escribió nada. Pues quien empieza a escribir al salir del pensar debe asemejarse infaliblemente a esos hombres que se ponen al abrigo del viento cuando éste sopla con demasiada fuerza.[38]

Pero lo hace para responder mejor, en el final mismo: "La manifestación del viento del pensar no es el saber; es la aptitud para distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Aptitud que, en los escasos momentos en que la apuesta se conoce, puede muy bien desviar las catástrofes, al menos para el yo".[39] En otras palabras, Sócrates es quien plantea el problema de la significación en oposición al problema de la verdad. Al principio del libro, Arendt ya subraya que "la exigencia de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino de la significación. Y verdad y significación no son una sola y la misma cosa".[40] Heidegger proponía entonces "el ejemplo más reciente y, en ciertos aspectos, más asombroso" del "argumento falaz por excelencia" (*fallacy*, que debe traducirse como "sofisma"), "el argumento consistente, como en *El ser y el tiempo*, en interpretar la significación ('la cuestión del sentido del ser') según el modelo de la verdad" ("la esencia del ser [...] es decir su verdad"); de eso mismo se trata todavía, cuando, como pensador profesional, confunde en "el viento del pensar" la facultad de conocer con la de juzgar.

[38] Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954 [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005], citado en Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*

[39] Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 219.

[40] *Ibid.*, p. 30.

En rigor de verdad, quien debería servir aquí de modelo, más que Sócrates, es Protágoras.

En *La condición humana*, Arendt propone una interpretación compleja –y desfavorable, en definitiva– del "hombre medida": en ella, Protágoras aparece ante todo "como el primer precursor de Kant, pues si el hombre es la medida de todo, se convierte en el único objeto que escapa a las relaciones de fines y medios, el único fin en sí capaz de utilizar todo el resto como medio".[41] Sin embargo, según lo sugiere la réplica paradójica de Platón en las *Leyes*, para el cual no es el hombre sino "el dios quien es la medida de los objetos de uso" (716 d), Protágoras es, en resumidas cuentas, el precursor de Marx, en cuanto expande, quiéralo o no, el modelo del *homo faber* a las dimensiones del mundo entero, y corre así el riesgo de transformar ese mundo y el espacio público en un simple mercado ("el viento sirve para..."). Habría muchas maneras de defender a Protágoras. Heidegger propuso una de ellas –interpretar la proposición como restricción e incluso como justa medida de la no ocultación, es decir, de la verdad parmenídea–, pero es de temer que, a juicio de Arendt, constituya una carga complementaria, una forma de profesionalismo en el pensamiento. Por eso convendría, antes bien, hacer notar que en la frase sólo se trata de *khrémata*, es decir, literalmente de "utensilios", bienes, riquezas de las que uno se vale, y no de *prágmata*, "lo que uno hace", que designa las "cosas" en general y supone a la vez la obra y la acción. Pero la mejor apología de Protágoras ya ha sido pronunciada, y por el propio Sócrates, en el *Teeteto* de Platón: en este diálogo, Sócrates-Protágoras tiene la estatura política del Kant de la *Crítica del juicio* leída por Arendt. Se recordará que aquél pretende, por la sola fuerza terapéutica de sus discursos, curar al otro haciéndolo pasar, no de una opinión falsa a una opinión verdadera, sino de una opinión menos buena a una opinión mejor. Respetuoso de la distinción entre sentido y verdad, Protágoras enseña así a juzgar mejor, de conformidad con los dos rasgos característicos del pensa-

[41] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 177.

miento kantiano: "cortejar al otro para lograr su consentimiento" (*peithein* y no *dialégesthai*, aclara Arendt), y pensar el juicio a partir del gusto; de ese modo, y puesto que "para los juicios en materia de gusto, lo primero es el mundo y no el hombre, su vida o su yo",[42] la presunta "arbitrariedad" del gusto caracteriza la vida pública y el mundo común; en resumen, la pertenencia recíproca de la cultura y lo político, la ciudad misma. Para terminar, podría sostenerse que Protágoras va al fondo y más allá de Sócrates: hasta Maquiavelo. En el *Protágoras* mismo, concluye su célebre mito, en el que *aidós* y *dike* constituyen la virtud política propiamente dicha, otorgada por Zeus como un don complementario que se reparte por igual entre todos los hombres, constatando que aprendemos esa virtud como la lengua materna, al absorberla junto con la leche de nuestra nodriza: en cuanto a quienes carecen de ella, si no aparentan tenerla, se trata entonces de locos que merecen la muerte, pues de esa manera se excluyen de la comunidad.

Así, la política es por fuerza política de la apariencia, y la politicidad griega habla el lenguaje de la sofística, que despliega todas sus condiciones de posibilidad: pluralidad, espacio de las apariencias, persuasión y juicio.

Para terminar con Arendt y la sofística y procurar explicar a través del influjo de lo filosófico las oscilaciones de la audacia en su reflexión sobre lo político, nos limitaremos a señalar que, una vez que nos instalamos fuera de la politicidad, el juicio que ella emite sobre la persuasión se modifica. Es eso lo que testimonia con la mayor claridad su evaluación del mentiroso en "Verdad y política". Por un lado, el mentiroso es un "actor por naturaleza", "saca partido de la innegable afinidad de nuestra capacidad de obrar, de cambiar la realidad, con la misteriosa facultad que nos permite *decir* 'brilla el sol' cuando llueve a cántaros"; de tal modo, nuestra capacidad de mentir es una confirmación de la libertad

[42] Hannah Arendt, "La crise de la culture", en *La Crise de la culture…, op. cit.*, pp. 284 y ss. [trad. esp.: "La crisis en la cultura: su significado político y social", en *Entre el pasado y el futuro…, op. cit.*].

humana. Por otro lado, la persuasión es una violencia utilizada por quienes están en el poder, pero "la persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, no pueden reemplazarla", pues "la verdad es el suelo sobre el que nos paramos y el cielo que se extiende por encima de nosotros". Con la salvedad, agrega Arendt, de que "considerar la política en la perspectiva de la verdad [...] significa hacer pie fuera del dominio político".[43] Es eso, además, lo que en latín se enuncia *fiat veritas et pereat mundus*.

De lo trascendental en política: ¿Sófocles o Pericles?

El hecho de que en política deba pensarse el juicio a partir del gusto plantea de manera aguda el problema de la relación entre estética y política, entre la obra y la acción en la ciudad. La diferencia entre Heidegger y Arendt llega en este aspecto a su punto culminante. Y será aún más manifiesta si comparamos la interpretación del primer coro de la *Antígona* de Sófocles y la de la oración fúnebre pronunciada por Pericles en el libro II de la *Historia* de Tucídides, no sin tener en cuenta ya como una indicación la naturaleza (poesía trágica/poesía histórica) de la obra elegida.

El hombre, "lo más inquietante que hay", "el inexperto sin salida", es también *hypsípolis ápolis* (v. 370).

> *Polis* se traduce como Estado y ciudad, versión que no transmite todo su sentido. *Polis* significa más bien el sitio, el ahí en el cual y en virtud del cual el ser ahí es histórico. La *polis* es el sitio de la pro-veniencia, el ahí *en* el cual, *a partir* del cual y *para* el cual la pro-veniencia pro-viene. A ese sitio de la historia pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las festividades, los juegos, los poetas, los pensadores, el rey, el concejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y la marina. Si todo esto

[43] Hannah Arendt, "Vérité et politique", en *La Crise de la culture...*, *op. cit.*, pp. 319 y 330 [trad. esp.: "Verdad y política", en *Entre el pasado y el futuro...*, *op. cit.*].

> pertenece a la *polis*, es político, no porque todo empiece por entrar en relación con un hombre de Estado, un estratega y los asuntos estatales. Al contrario, todo eso es político, es decir que está en el sitio de la historia, en cuanto los poetas, por ejemplo, son *sólo* poetas, pero verdaderamente poetas; los pensadores, *sólo*, pero verdaderamente pensadores; los sacerdotes, *sólo*, pero verdaderamente sacerdotes, y los reyes, *sólo*, pero verdaderamente reyes. Ahora bien, *son* significa que utilizan la violencia [*Gewalt*], toda vez que están situados activamente en ella, y adquieren eminencia en el ser histórico como creadores, hombres de acción. Eminentes en el sitio de la historia, se convierten al mismo tiempo en *ápolis*, hombres sin ciudad ni lugar, solitarios, inquietantes, sin salida en medio del ente en su conjunto, y a la vez hombres sin instituciones ni fronteras, sin arquitectura ni orden, porque, como *creadores*, deben siempre y ante todo fundar todo eso.[44]

A través de esta extensa cita se advierte cuán esencial es para Heidegger que la ciudad sea pensada a partir de su más acá o su más allá, de su negación: "apoliticismo" de Heidegger. Actores, creadores y fundadores son todo uno. Su violencia es la misma que explicita, por esos años, "El origen de la obra de arte": "De pie sobre la roca, la obra que es el templo inaugura un mundo y, al mismo tiempo, lo reinstala sobre la tierra, que, sólo entonces, aparece como suelo natal".[45] En ese punto comprobamos además que la experiencia griega de la *polis*, en cuanto se la piensa como experiencia del "sitio", del "ahí", nunca puede sino confundirse, al darle su tono o adoptar sus metáforas –como se prefiera–, con la experiencia romana de la *patria*. En todo caso, lo político es pensado como, o a partir de, la obra de arte, en la medida en que ésta da lugar.

[44] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, París, Gallimard, 1967, p. 159 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[45] Martin Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", *op. cit.*, p. 32.

Esta esencia no política de lo político se ve confirmada por la reinterpretación del mismo verso en el *Parménides*, ocho años más tarde. En ella, Heidegger propone comprender *polis* a partir de *pelein*, el antiguo verbo que significaba *einai*: la ciudad es en sí el lugar del develamiento total del ser, y "la diferencia entre el Estado moderno, la *res publica* romana y la *polis* griega es fundamentalmente la misma que hay entre la esencia moderna de la verdad, la *rectitudo* romana y la *alétheia* griega".[46] La esencia conflictiva del develamiento, contrario a la disimulación y el olvido, tiene su manifestación en el terror, el horror y la desdicha que, como lo vio Jacob Burckhardt, corresponden a la ciudad griega: "no es un azar que esas palabras (*hypsípolis ápolis*) recaigan sobre los hombres en la tragedia griega. Pues la posibilidad y la necesidad de la 'tragedia' misma surgen a partir del fondo único de la esencia conflictiva de la *alétheia*".[47] Si la *polis* no es en sí más que el "polo del *pelein*", habrá que deducir que si los griegos pudieron y debieron llegar a fundarla, "fue sólo porque [...] son un pueblo absolutamente no político".[48]

Por su parte, Arendt, para dar a entender qué es la *polis*, suele valerse de una frase de Pericles: *philokaloumen te gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakías*, que propone traducir más o menos así: "Amamos la belleza dentro de los límites del juicio político, y filosofamos sin el vicio bárbaro de la molicie".[49] Para un helenista, su interpretación no parecería menos forzada que una interpretación heideggeriana: en esencia, su audacia consiste en entender "justeza de mira" y "molicie" como dos términos "estrictamente políticos".[50] *Malakía*, que designa en primer lugar la suavidad (de un lecho, una tela, un prado, una piel, un rostro o una mirada), con frecuencia connota, en efecto, la molicie (justamente la de los moluscos sin caparazón), la debilidad física o moral, el afeminamiento:

[46] Martin Heidegger, *Parmenide*, *op. cit.*, p. 132.
[47] *Ibid.*, p. 134.
[48] *Ibid.*, p. 142.
[49] Tucídides, *Historiae*, II, 40.
[50] Hannah Arendt, "La crise de la culture", *op. cit.*, p. 273.

"filosofamos como hombres y no como doncellas", dice igualmente Pericles. Pero es mucho más difícil entender *eutéleia* como un término positivo; es cierto, en sí misma la palabra es magnífica: *eu*, "bien", "de buena manera", y *téleios*, "terminado", "cumplido", "perfecto", de *telos*, "objetivo", "fin". Ésa es la etimología que lleva a Arendt a leer, en *eutéleia*, "la facultad de hacer blanco en el juicio, el discernimiento y la discriminación"; en síntesis, "el gusto".[51] Pero si la privación, *atéleia*, designa constantemente un estado de imperfección, *eutéleia* también parece, la mayoría de las veces, tener connotaciones muy negativas: "mediocridad", "mezquindad", "vileza". Por ejemplo, Aristóteles dice, en *Partes de los animales*: "la naturaleza no imita a los herreros que, *por economía*, hacen lámparas espetones" (683 a24); en la *Metafísica*, a nadie se le ocurriría incluir a Hipón entre los fisiólogos como Tales, "en razón de la *mediocridad* de su pensamiento" (I, 3, 984 a4); por último, en la *Poética*, se habla de *eutelés* en contraste con *semnós*, "grave", "digno", ya sea con referencia a los poetas que representan personajes bajos y sus acciones sin grandeza –*phauloi*, opuestos a los personajes nobles y sus acciones bellas, *spoudaioi*, según la distribución que estructura toda la ética y la política–, ya sea en alusión al estilo, a la expresión (*lexis*), "chata" y no elevada (4, 1448 b26; 22, 1458 b22). Liddell y Scott proponen "sin extravagancia" para nuestro pasaje; sin duda hay que buscar, en efecto, por el lado del dinero, pues, así como la *atéleia* puede designar la exención de cargas o impuestos, la *eutéleia* designa también la "baratura" de algo (en griego moderno, *telos* significa "tarifa"): Pericles afirma, creo, que los atenienses "aman lo bello sin arruinarse", es decir, sin hacer de ello materia de impuestos excesivos y ni siquiera, sencillamente, un asunto de dinero. Después de todo, esa es la manera por excelencia de tener gusto, la manera misma de no obrar en democracia como en el imperio suntuoso y arrogante del Gran Rey: "El gusto elimina la barbarie del mundo de lo bello sin dejarse hundir por él".[52] Por eso

[51] Hannah Arendt, "La crise de la culture", *op. cit.*, p. 275.
[52] *Ibid.*, p. 286.

Arendt tiene razón, en definitiva, al entender la frase de Pericles como una subordinación de la obra a la acción, una subordinación del amor a la belleza y la verdad, que ocupan el primer lugar en la jerarquía de las almas descrita en el mito del *Fedro* (248 d), a la esfera política.

Por ese motivo Hannah Arendt suele citar, de manera no menos selectiva, otro pasaje de la "Oración fúnebre": "No necesitamos a Homero para hacer nuestro elogio, ni a nadie cuyas palabras fascinen en el momento, pero en quien la interpretación propuesta de los hechos falte a la verdad: hemos obligado a todas las tierras y todos los mares a abrirse ante nuestra audacia, y hemos dejado por doquier monumentos imperecederos que conmemoran males y bienes" (II, 51, 4; en *La condición humana*, Arendt traduce: "un inmortal recuerdo de nuestros actos buenos y de nuestros actos malos").[53] Atenas ya no necesita poetas; las ciudades que ha fundado toman el relevo de Homero; ella puede engendrar geógrafos e historiadores.

Pero, al igual que Homero, ni Tucídides ni Pausanias hacen un arte comprometido. "Atenas jamás zanjó de manera unilateral el conflicto entre la política y el arte", y "los griegos [...] podían decir de una sola vez: 'Quien no ha visto el *Zeus* de Fidias en Olimpia ha vivido en vano' y 'Las personas como Fidias, los escultores, no merecen ser ciudadanos'".[54] Arendt reproduce esa paradoja que la fascina: "Ese conflicto [entre el arte y la sociedad] no puede ni debe resolverse",[55] y además: "No tenemos que elegir aquí entre Platón y Protágoras".[56] La política tiene necesidad del arte: para ser lo que el mundo siempre pretende ser, patria de los hombres durante su vida sobre la Tierra, el artificio humano debe poder dar cabida a la acción y la palabra: sin Píndaro no hay Juegos Olímpicos. No obstante, la *polis* reemplaza el arte al elevar la acción, sin necesidad alguna de reificarla, al primer rango de la je-

[53] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*
[54] Hannah Arendt, "La crise de la culture", *op. cit.*, p. 277.
[55] *Ibid.*, p. 178.
[56] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 195.

rarquía en la *vita activa*, y designar la palabra como la distinción decisiva entre el hombre y el animal: "aquello que en los dos casos ha conferido a la política una dignidad que ni siquiera hoy ha desaparecido del todo".[57] Esta paradoja es un efecto de la inherente al estatus mismo de la obra de arte, a la vez obra en el sentido eminente, es decir, objeto absolutamente tangible, objeto perteneciente al mismo espacio público que la política, y no obra, que escapa tanto a la finalización del *homo faber* como a la necesidad biológica del trabajo.

Con ello, y tomadas todas estas precauciones, me parece que la diferencia entre Platón y Protágoras persiste: es, si se quiere, la diferencia entre una fuerte tendencia de Heidegger y una fuerte tendencia de Arendt. Un último ejemplo, la tragedia, podrá resumirlo todo. La tragedia, que sólo podría ser griega, es para Heidegger, como lo testimonia en forma explícita el *Parménides*, tragedia de la *alétheia*. Para Arendt, es "el arte político por excelencia",[58] no por asegurar la puesta en escena del conflicto entre lo privado y lo público, sino porque es la imitación menos reificada posible de la acción, del *drama*, de esas identidades no generalizables que son los "actuantes", los "agentes", los "actores" de la historia; y el coro, que pone de relieve la significación, es menos trágico entonces que el drama mismo. Por eso, al contrario de lo que cree Aristóteles, historia y tragedia son tan o tan poco filosóficas una como otra, en la medida en que son también poco universalizadoras e igualmente impropias para una astucia de la razón. Así, en el primer caso, la dignidad de lo político consiste en no serlo, pero a la sazón el filósofo arriesga Siracusa. En el otro caso, la dignidad de lo político consiste sólo en serlo, y el filósofo, si lo hay, debe pensar las condiciones de posibilidad de esa especificidad de lo político.

Las consecuencias de esta subordinación de lo político a lo ontológico o lo historial se leen de inmediato en "Ya sólo un dios puede salvarnos", la entrevista que Heidegger concedió en 1966 a

[57] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231.
[58] *Ibid.*, p. 211.

la revista *Der Spiegel*: "Hoy, para mí, resulta decisivo saber cómo se puede hacer corresponder en general un sistema político a la era técnica, y de qué sistema podría tratarse. No conozco ninguna respuesta a este interrogante. No estoy convencido de que sea la democracia".[59] Si la democracia puede aparecer como una "media medida", es, en efecto, porque no corresponde a la esencia moderna de la verdad, y porque se engaña en lo tocante a la técnica al suponer aún que ésta es "algo que en su ser el hombre tiene a la mano": para el filósofo que Heidegger no dejó de ser, la justeza de la posición política depende, sin retractación posible, de la pertinencia de la evaluación filosófica.

Para concluir, querría prevenir contra una mala interpretación. El reconocimiento de la especificidad de lo político no implica, sin embargo, que se sepan evitar los errores y los horrores en política: Carl Schmitt y Max Weber o Raymond Aron piensan lo político como tal. Queda por saber cuál es la especificación adoptada, por qué, cómo se la pone en práctica. Pero, sea cual fuere esa especificación, nunca se confundirá, por definición, con la distinción ética entre el bien y el mal, ni con la distinción teórica entre lo verdadero y lo falso, que sin duda nos tranquilizarían en lo inmediato, a riesgo de aterrorizarnos más adelante. Eso es lo que caracteriza, hasta en Aristóteles y Arendt o a través de ellos, el artefacto sofístico de lo político.

[59] Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique: Martin Heidegger, interrogé par "Der Spiegel"*, trad. de Jean Launay, París, Mercure de France, 1988, p. 42 [trad. esp.: "Entrevista del *Spiegel*. Conversación del *Spiegel* con Martin Heidegger: 'Ya sólo un Dios puede salvarnos'", en *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del* Spiegel, Madrid, Tecnos, 1989].

Tercera parte

DE LA FILOSOFÍA A LA LITERATURA

V. HOMONIMIA Y SIGNIFICANTE: LAS DOS POSICIONES DE LA SOFÍSTICA

DEL SENTIDO SIN REFERENCIA (FICCIÓN), Y DEL SIGNIFICANTE SIN SENTIDO (HOMONIMIA)

LA REGULACIÓN aristotélica del lenguaje (la "decisión del sentido") consuma la relegación de la sofística. Hace de su práctica del lenguaje ya no un remedo nocivo de la teoría de las ideas –un indiscernible perro lobo–. sino una práctica límite y por lo tanto limitada, delimitada, que ratifica por su marginalidad misma el despliegue ético político de la norma, al punto de poder aportarle, como cualquier extremismo y cualquier exterioridad *under control*, un impulso crítico e inventivo.

Para visualizar con claridad la o, más exactamente, las marginaciones de la discursividad sofística, debemos volver a partir de la topología del sentido, establecida al final del libro *Gamma* por la mera exigencia de significación.[1]

sentido = esencia	sentido sin referencia (ficción)	significante sin sentido (homonimia)

En el centro, ocupando todo el espacio, está el lugar de la equivalencia o la reciprocidad entre sentido y esencia (significar algo = significar una sola cosa = significar la esencia de lo que la palabra

[1] Véase *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario de Barbara Cassin y Michel Narcy, París, Vrin, 1989, p. 58.

nombra). Es el lugar de la filosofía aristotélica, donde coinciden hombre y "hombre"; y es, sin duda, el lugar de la filosofía a secas, como "metafísica occidental", lugar que recuperan los sofistas, con sus insuficiencias, cuando están convencidos de la filosofía.

Ese lugar implica dos exterioridades, cada una de ellas determinada por su tipo de incumplimiento de la equivalencia y, correlativamente, por su grado de alejamiento con respecto al centro. Aun cuando, en términos esquemáticos y topológicos, esas exterioridades sean tan necesarias una como otra para la existencia misma del lugar de la filosofía, no tienen la misma jerarquía y no es tan fácil articularlas entre sí. Habría que decir que, de esas dos posiciones necesarias, una es posible y la otra no.

Al delimitar el centro –y por lo tanto, como todo límite, necesario para la configuración del territorio–, se sitúa el lugar, que Aristóteles hace justamente *posible*, donde "significar algo" no equivale a "significar la esencia de lo que la palabra nombra". Lugar del sentido sin esencia, que hoy podríamos llamar, con la advertencia de que ninguna precaución es suficiente, *sentido sin referencia*. Nos encontramos en el ámbito del significar algo a secas, del suspenso creado por la exigencia de la significación y el carácter radical de la refutación trascendental: su paradigma es el "hirco ciervo", puro efecto de la definición aristotélica del sentido. El principio de no contradicción sólo reina en ese ámbito como principio de identidad del sentido, de modo que aún podemos contarnos a nosotros mismos y contar a otros historias de hirco ciervos. Esas historias pueden, o deben, ser coherentes, verosímiles, convincentes. Pero se trata de palabras, ficciones sin lazo con lo real; y la línea en la que esta sofística debe situarse a la fuerza se convierte poco a poco en el espacio de una retórica que escapa al aristotelismo o, para decirlo con mayor exactitud, que aristoteliza en lo concerniente a sus reglas técnicas, pero no en cuanto a su finalidad, desligada de las funciones de lo real. Es ella la que se expande en la literatura y la que rastreamos siete siglos más adelante en las relaciones entre primera y segunda sofísticas, en la aurora de nuevos géneros, cuando surge, sobre todo, la novela. La

novela, fortuna del hirco ciervo, *akmé* de la gran cantera de las alternativas sofística/filosofía/retórica/literatura.

No menos necesario para el centro y su límite, el segundo lugar de relegación es lo que está fuera de límites, el afuera absoluto, manifestación, esta vez, de una posición *imposible*. Aristóteles confina en él, sin término, a quienes contravienen la otra parte de la equivalencia y pretenden hablar sin significar una sola cosa: lugar que esta vez habrá que denominar, y siempre con las mismas precauciones, el del *significante sin sentido*. Es preciso, además, ser conscientes del estatus ambiguo de esa imposibilidad. La demostración por refutación tiene por tope, en efecto, una imposibilidad susceptible de una doble localización. Por un lado, cuando se admite la exigencia trascendental (hablar es decir algo que tenga un sentido, uno solo y el mismo, para sí y para los otros), es imposible que quienes no la satisfacen sean aún seres parlantes, y los sofistas, por lo tanto, no son hombres: la demostración proyecta la imposibilidad fuera de sí, y expulsa a los recalcitrantes. Por otro lado, la refutación de la sofística, la que ésta tiene derecho a exigir –así sea del mismo modo en que un enfermo puede exigir al médico su curación– para que el principio de no contradicción le sea efectivamente demostrado, y no sólo planteado o elegido contra ella, requiere "una refutación del *logos* que hay en los sonidos de la voz y en las palabras" (*Metafísica*, libro *Gamma*, 5, 1009 a20-22); ahora bien, reconoce Aristóteles que esa refutación es precisamente "imposible", porque siempre se pueden "decir" contrarios y considerar que, de hecho, se dicen simplemente cada vez que se dicen. En resumidas cuentas, no es ni más ni menos imposible decir los contrarios antes que después de la refutación. Antes: "es imposible concebir que la misma cosa sea y no sea, como algunos atribuyen a Heráclito haberlo sostenido, pues no es necesario que lo que se dice sea lo que se piensa [...] [quien así lo hiciera] expresaría simultáneamente dos opiniones contrarias" (3, 1005 b23-31), y su *dikranía* haría de él un monstruo explosivo. Después: "quienes sólo buscan la estrictez en el discurso buscan lo imposible, pues consideran que dicen cosas contrarias en el momento mismo

en que las dicen" (6, 1011 a15-16). Tanto antes como después, lo imposible está ligado a la suposición, la elección del primer principio como tal, y en todo momento se instancia en lo real la factualidad "fática" de un discurso que se le escapa. Lo imposible es esta vez una imposibilidad de la demostración, contenida dentro de ésta, en su fundamento mismo.

Esta doble localización de la imposibilidad, en el adversario y en la demostración, es determinante para la segunda posición de la sofística: la sofística es al mismo tiempo imposible y efectiva, anterior y posterior al tiempo universal de la filosofía. "Margen" es acaso el nombre, uno de los nombres más adecuados, de esta posición. Pero es menester comprender que la mera descripción del gesto aristotélico como un "golpe" asestado a la sofística ya es, en sí, una manera de cambiar de punto de vista y quizás hasta de edad. El hecho de describir implica aquí, sin duda, que uno está encerrado en la descripción, pero no que se haya dejado encerrar. El término "estrategia" tiene, en este aspecto, su importancia. Es estratégico describir el golpe aristotélico en términos de estrategia: Aristóteles asesta su golpe *contra*; por una parte, esboza, circunscribe un régimen de discurso que es aquel al cual ese golpe está destinado, pero que, por otra parte, logra mantenerse fuera de su alcance, aun cuando, justamente debido a ello, dicho régimen adquiere un carácter anómalo y queda marginado.

En este punto, considero posibles dos reacciones, por lo demás no excluyentes entre sí.

O bien se acepta el margen, y por sí solo esto determina, a su turno, dos posiciones antitéticas: pues entonces se puede, a elección (según la *proáiresis tou bíou*), ponerse al margen o, al contrario, denunciar el margen. En uno y otro caso vienen a la mente muchos nombres, epónimos de linajes tanto para el elogio como para la venganza.

O bien se procura redefinir de manera no aristotélica el límite y el afuera. Y, ante todo, se rechaza la lisa y llana asimilación de margen (o sofística) y no-filosofía, retórica, literatura (historias de hirco ciervos, de acuerdo con el régimen mínimo de un sentido sin refe-

rencia). Se niega, asimismo, la asimilación de margen (o sofística) y significante (*flatus vocis* aferrado a la homonimia para provocar más risa o funcionar sobre un diván). Desligando lo que Aristóteles ligó, se intentará antes bien, a partir de los textos sofísticos, saber de qué acción discursiva se trata cuando, al hablar, no se trata en primer lugar de significación. En el fondo, ése es el objeto mismo de todo este libro.

Sofisma y chiste en Freud

A partir del gesto aristotélico, la exigencia del sentido se confunde con la práctica de la palabra.

> —El juego mejoró algo ahora –comentó Alicia [...].
> —Exactamente –aprobó la duquesa–. Y la moraleja de esto es: "¡Oh, es el amor, es el amor el que hace girar el mundo!".
> —Alguien dijo –susurró Alicia– que eso sucede cuando cada uno se ocupa de sus asuntos.
> —Y bien, viene a ser la misma cosa –dijo la duquesa– [...]. Y la moraleja de esto es: "Cuida el sentido, que los sonidos se cuidarán solos".[2]

Según la confesión del propio Aristóteles, los sofistas logran exceptuarse de esa exigencia universal. Atentos a "lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras", como si, al contrario, correspondiera al sentido arreglárselas por sí solo, y a cada uno con él, hablan *logou kharin*, "por el placer de hablar". Ninguna refutación podría afectarlos, porque son insensibles a la contradicción: tanto a la que constituye al hombre en cuanto ser actuante para quien no es igualmente bueno y no bueno caer en un pozo, como a la

[2] Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, capítulo 9, citado en Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 44 [trad. esp.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989].

que lo constituye en cuanto ser hablante para quien la misma palabra, "suave", por ejemplo, no puede a la vez tener y no tener el mismo sentido. La estrategia filosófica consiste en marginar a esos refractarios, relegarlos, plantas o dioses, en los confines de la humanidad: basta con privarlos de lenguaje, y anclar con todo vigor las palabras en las cosas y los significantes en los significados, uno por uno, así como decimos "ojo por ojo y diente por diente".

Por alejada que pueda parecer, en el tiempo y en las preocupaciones, esta decisión nos lleva al centro de la lógica freudiana. Freud, como toda la tradición filosófica y como todos nosotros, está inmerso en la exigencia aristotélica del sentido. No hay un solo rasgo de la teoría o de la práctica analíticas que no lo demuestre: síntoma, pero también sueño, lapsus, acto fallido y chiste, se convierten sólo a ese precio en objetos del psicoanálisis. El inconsciente mismo, del que aquéllos son formaciones más o menos directas, debe su estatus de "hipótesis necesaria y legítima" a una "adquisición de sentido y coherencia".[3] El proyecto freudiano consiste, en resumidas cuentas, en extender virtualmente hasta el infinito el dominio del sentido, de modo que pueda incorporarse a él lo que siempre se consideró, de manera más o menos gravosa, como insensato. Pero Gorgias o la duquesa nos acostumbraron a ese tipo de catástrofe: Freud lleva a tal extremo el aristotelismo que se convierte en sofista o, al menos, obliga a reconsiderar de cabo a rabo la delimitacion de los territorios. Entre todas las definiciones del chiste recogidas por él, la de "sentido en el sinsentido", que es recurrente, reviste a su juicio una importancia singular:[4] en nuestra opinión, esa fórmula podría definir el proyecto freudiano en su totalidad.

[3] Sigmund Freud, "L'inconscient", en *Métapsychologie*, trad. de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, París, Gallimard, 1968, col. Idées [trad. esp.: "Lo inconsciente", en *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

[4] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, trad. de Marie Bonaparte y Marcel Nathan, París, Gallimard, 1930, col. Idées, pp. 16, 90 y ss., 215 y 227, n. 7 [trad. esp.: *El chiste y su relación con lo inconsciente*, en *Obras completas*, vol. 8, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

Asteion, Witz, *sofística*

Querría analizar *El chiste...*, con sus consideraciones taxonómicas a veces difícilmente compatibles entre sí, y con su relación ambigua con la homonimia, como un avatar al menos tan sofístico como aristotélico de *Sobre las refutaciones sofísticas* y, para ser más precisa, como una "complicación" entre el estudio de lo sofístico en este último texto y la reflexión sobre los *asteia* (en general traducidos por "palabras ocurrentes" [*bon mots*]) que Aristóteles expone en el libro III de la *Retórica*, sin referirse en este caso a la sofística. La validez de esta confluencia salta a la vista cuando se comprueba que una de las categorías más importantes, propuesta no sin vacilaciones ni dificultades en las tentativas de taxonomía freudiana del chiste, resulta ser, justamente, la de "sofisma": por eso, sólo me ocuparé aquí del "chiste" como "sofisma".

De todas maneras, algunas precauciones son de rigor. No deben confundirse "palabra ocurrente" y "chiste". El *asteion* (de *asty*, la "ciudad") es la versión que la retórica griega, concebida a partir de la ciudad y no de la subjetividad, propone del *Witz*. Pero la característica fundamental de los *asteia*, a saber, la de ser *eudokimounta*,[5] "palabras reputadas" o "célebres", no es por cierto ajena al *Witz*: como dice Freud, "un chiste nuevo surte casi el efecto de un acontecimiento de orden general; pasa de boca en boca como el mensaje de la más reciente victoria".[6] En esto reside, por lo menos parcialmente y tanto en un caso como en otro, la diferencia con respecto a la pura y simple comicidad, y la relación con la cultura, la fineza, la elegancia, la distinción, todos esos aspectos que constituyen la *urbanitas* de las capitales: Atenas, Roma, París o Viena; y en esto se inscriben, de resultas, la distorsión o la desviación posibles, ligadas a la duplicidad de la *doxa* y, por ello, a la percepción "platónica" de la sofística como palabra pegadiza, esnob o dema-

[5] Aristóteles, *Retórica*, III, 10, 1410 b65.
[6] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, p. 22.

gógica. Transposición freudiana: la necesidad y el deseo de comunicar el espíritu a los otros, a diferencia de la comicidad, son tan "imperiosos" que constituyen una "'pulsión' equivalente a lo que es el exhibicionismo en el terreno sexual".[7]

En la exposición aristotélica, y a través de su retahíla de ejemplos a los que ya no logramos ser sensibles, encontraríamos muchos rasgos esenciales comunes con Freud. Y en primer lugar la matriz del "principio de economía" del que éste no deja de valerse: ese principio se formula en términos de relación entre velocidad, conocimiento y placer, y cuantifica en particular la percepción de la vivacidad y la "energía" de la significación en el movimiento contradictorio de los sentidos. En Aristóteles se trata, en efecto, de "comprensión rápida" (*máthesin takheian*, *Retórica*, III, 10, 1410 b21), tanto en lo concerniente al contenido –entimemas que, "ni bien pronunciados, hacen aparecer el conocimiento", o "cuya inteligencia los sigue de inmediato" (24-26)– como a la *lexis* propiamente dicha, que puede llegar a erigirse en enigma: "la comprensión [...] surge con más presteza gracias a la concisión" (*dia [...] to en oligo thatton*, *Retórica*, 11, 1412 b24 y ss.).

Lo más notable es que, en el mejor de los casos, ese conocimiento es el producto de un error o una ilusión motivados desde el principio por la propia palabra ocurrente, que así hace sentir realmente la contradicción:

> La mayor parte de las palabras ocurrentes se formulan por medio de una metáfora y a partir de una ilusión previa [*ek tou prosexapatán*; cf. *Retórica*, a29: *exapatá gar*, y b1: *kai exapatá*; se recordará que la *apate* caracteriza la sofística]; pues resulta más evidente que hemos comprendido cuando pasamos al estado contrario [*pará to enantíos ekhein*] y parece que el alma dijera: "¡cuán cierto es, y cómo me he equivocado!" (*Retórica*, 11, 1412 a19-22).

[7] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pp. 234 y ss.

Lo que vale para el fondo vale también para la exposición verbal: la *lexis* de la palabra ocurrente es tanto mejor cuanto que su concisión es indisociable de la contradicción (*eláttoni kai antikeimenos, Retórica*, 1412 b22 y ss.; *dia [...] to antíkeisthai*, 24). Es manifiesto que una *diánoia* y una *lexis* semejantes participan de las prácticas sofísticas reseñadas en *Sobre las refutaciones*, y muy en particular de la homonimia, ya se la considere en su aspecto de semejanza, aun metafórica, o como homofonía, en su relación con el significante. De allí la amplitud extrema de los ejemplos de *asteia*, que van de las metáforas por analogía, las más trasnochadas para nosotros ("Pericles decía que la juventud muerta en la guerra había desaparecido de la ciudad como si en el año se hubiera suprimido la primavera", *Retórica*, 1411 a2-4), a los juegos de palabras groseros (Teodoro al decir a un citarista: *"Thratt' ei sy"*, "No eres más que una muchacha tracia", como si pretendiera decirle: *"Thrattei se"*, "Eso te perturba", *Retórica*, 1412 a34-b1).

Todas estas características se encuentran ya en la introducción del libro de Freud, donde éste reúne los *disjecta membra* de la tradición para fundar su temática. El hilo conductor, a través de Jean-Paul, Kraepelin o Kant, es siempre la relación entre velocidad y contradicción como fuente del placer: se trata de "dar un sentido [a unas palabras] para, al hacerlo, quitárselo de inmediato"[8] o, en lenguaje kantiano, de "no caer en el embuste [siempre *apate*] más que un momento".[9] Pero la gran novedad –en todo caso, con respecto a Aristóteles– está en la elección, como definición privilegiada del chiste, del oxímoron "sentido en el sinsentido". A partir de ella, en primer lugar como contrapunto y luego en concordancia, el recurso a la categoría de "sofisma" y "chiste sofístico" parece caer por su propio peso.

La posición freudiana con referencia al sofisma aparece entonces como ambivalente, un término que sólo la reflexión de Freud sobre la no contradicción permite introducir. El sofisma o

[8] *Ibid.*, p. 16.
[9] *Ibid.*, p. 17.

chiste sofístico es simultáneamente desvalorizado en forma inapelable, como error de razonamiento, sinsentido correspondiente a una actividad regresiva, infantil, toxicomaníaca, neurótica y hasta psicótica, y valorizado sin cesar y a pesar de todo como placer: placer pensado no sin esfuerzo en términos económicos como "ahorro", pero también placer de jugar con las palabras y los sonidos, y sobre todo placer, en la acepción más cercana a la esencia de la sofística, que el espíritu sabe encontrar en sí mismo, "en su propia actividad".[10] El sofisma expresa así la verdad del deseo y libera del yugo de la razón crítica: es un ejercicio de libertad.

Es interesante advertir que, en su afán de seguir siendo aristotélico a la vez que introduce otros conceptos y otros criterios que llevan el sofisma del margen al centro, por momentos el texto freudiano se embrolla y por momentos arguye con astucia. Nos ocuparemos aquí, pues, de las razones por las cuales la sofística clausurada por Aristóteles reaparece en la lógica freudiana, y veremos que ésta no puede o no osa, sin embargo, salir del aristotelismo.

El sofisma: ¿sinsentido en el sentido o sentido en el sinsentido?

La primera aparición del término "sofisma" se registra en la historia del salmón a la mayonesa:

> Un pobre obtiene 25 florines de un conocido suyo de buen pasar, tras protestarle largo tiempo su miseria. Ese mismo día el benefactor lo encuentra en el restaurante ante una fuente de salmón con mayonesa. Le reprocha: "¿Cómo? Usted consigue que le preste dinero y luego pide salmón con mayonesa. ¿Para eso ha usado mi préstamo?". Y el inculpado responde: "La verdad es que no lo entiendo; cuando no tengo dinero, *no puedo* comer salmón con mayonesa; cuando tengo dinero, *no me está permitido* co-

[10] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 155.

> mer salmón con mayonesa. *Y entonces, ¿cuándo voy a comer salmón con mayonesa?"*.[11]

En el examen del ejemplo, "sofisma" designa con mucha precisión un "desplazamiento en el rumbo del pensamiento", que obedece a la "desviación del sentido del reproche en la respuesta":

> El pobre se defiende de haber utilizado el dinero prestado en esas exquisiteces y pregunta, con apariencia de razón, *cuándo* le será permitido, por fin, comer salmón. Pero la respuesta correcta a la pregunta no es ésa; el benefactor no le reprocha haberse regalado con salmón el mismo día de su préstamo, sino que le recuerda que, en su situación, no tiene *ningún* derecho a pensar en tales manjares. Nuestro *gourmet* arruinado no toma en cuenta el único sentido posible de esa reprimenda; su respuesta apunta hacia otro lado, como si hubiese entendido mal.[12]

Esa respuesta "ciertamente ilógica", insiste Freud, asume "de manera asombrosa el carácter de la lógica": de tal modo, el sofisma es, en líneas más generales, lo ilógico escondido bajo lo lógico, que reduce la lógica a no ser más que una "cubierta", una "apariencia", un "como si", una "fachada", un "escaparate": un sinsentido que toma el aspecto del sentido.

Con esta distorsión entre bella o sana apariencia y realidad decepcionante, Freud recupera una de las caracterizaciones más tradicionales de la sofística desde Platón y Aristóteles, aquella que, para atenernos al mismo capítulo 1 de *Sobre las refutaciones sofísticas*, compara los razonamientos sofísticos con los hombres que parecen hermosos a fuerza de afeites, o con los objetos de litargirio, estaño o metal amarillo. La sofística "perro lobo" juega con el *pseudos*, mezcla de falsedad y mentira o de mala fe, para hacerse pasar por lo que no es: lógica y sabiduría.

[11] *Ibid.*, p. 79.
[12] *Ibid.*, pp. 79 y 80.

La continuación de esta taxonomía, cuyo criterio es la "técnica" puesta en práctica en el chiste, no deja de ser perturbadora. Luego del salmón a la mayonesa, en efecto, siguen otras dos series de ejemplos: la primera ya no utiliza la técnica del desplazamiento sino la del "contrasentido",[13] mientras que la segunda se vale de "otros errores de razonamiento" y, más precisamente, de "otros errores de razonamiento sofísticos".[14] Es evidente, entonces, que el salmón a la mayonesa y las otras dos series deben agruparse bajo un único encabezado: el de los errores de razonamiento sofísticos. Podría señalarse, sin embargo, que el término "sofisma" sólo se aplica a la primera y a la última serie; la serie intermedia presenta, efectivamente, una dificultad.

Así la plantea Freud: "*Por simple contraste*, esa expresión [salmón a la mayonesa] nos encauza, tal vez, hacia otros chistes que, *muy por el contrario*, exhiben abiertamente el contrasentido, el sinsentido y la tontería".[15] El ejemplo "más claro y más puro" es el del artillero Itzig, inteligente pero indisciplinado, a quien un superior benevolente le aconseja comprar un cañón para instalarse por su cuenta. Ahora bien, "ese muy cómico consejo es, desde luego, un sinsentido", pero "semejante sinsentido ocurrente no carece de sentido": "se ajusta a la tontería de Itzig, la saca a la luz".[16] Esta vez, por lo tanto, es el sinsentido el que sirve de "fachada" al sentido. Freud replantea así, con toda naturalidad, la definición canónica del chiste como "sentido en el sinsentido", pero ésta se deja leer ahora de manera ambigua, a la vez como inversión y suerte de sofisma.

En esa primera taxonomía, Freud retoma todos los elementos más tradicionales de la desvalorización de la sofística, con la salvedad de una distorsión de magnitud, pues coincide con la aparición del sofisma entre los chistes: la de que, al menos en la segunda serie de ejemplos, podría tratarse del elemento sentido en

[13] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 85.

[14] *Ibid.*, p. 101.

[15] *Ibid.*, p. 89; el énfasis me pertenece.

[16] *Ibid.*, p. 90.

el sinsentido y no del elemento sinsentido en el sentido. El análisis de la segunda taxonomía permitirá proseguir de manera no menos vacilante por este nuevo camino.

La ambivalencia crítica

Freud propone a continuación una segunda taxonomía, cuyo criterio es esta vez la "tendencia" o intención atribuible al propio autor. La parte analítica es seguida por una parte sintética donde Freud, tras reunir todas sus indicaciones taxonómicas, se pregunta sobre "el mecanismo del placer" generado por el chiste: como las problemáticas de esos dos capítulos se completan, las utilizaré en forma simultánea para seguir la pista de la relación entre sentido y sinsentido.

El sofisma se encuentra tanto del lado inocente como del lado tendencioso. ¿En qué aspecto los chistes sofísticos son inocentes, y qué placer engendran en ese caso? Cuando es inocente, el "chiste se basta a sí mismo, con prescindencia de cualesquiera segundas intenciones";[17] "es su propio fin": con ese funcionamiento "autónomo", análogo a la representación estética, sólo buscamos suscitar placer en el oyente y procurárnoslo nosotros mismos. De paso, Freud señala que "los juegos de palabras inocentes y superficiales presentan el problema del chiste en su forma más pura, porque [...] nos hacen escapar al error de juicio que obedece al valor del sentido".[18] Reitera esa observación en la parte sintética, al indicar a pie de página que "los chistes 'malos'" –como *home-roulard*, el arrollado hecho en casa en el que la homofonía no corresponde a ningún enlace "basado en el sentido"– "no son malos en modo alguno como palabras ocurrentes, es decir, que no son ineptos para engendrar placer".[19] En lo inocente puro, en el mal juego de pala-

[17] *Ibid.*, p. 145.
[18] *Ibid.*, p. 152.
[19] *Ibid.*, p. 198, n.

bras, no hay sentido sino placer, e incluso puede hablarse de "placer del sinsentido".[20]

Para tratar de explicar ese tipo de placer, Freud lo ajusta entonces a su principio general del placer como "ahorro": así, dejar que el sonido se imponga al sentido es "economizar un esfuerzo psíquico", como puede suceder con un niño y hasta con un enfermo.[21] Más sorprendente aún es que la intención del pensamiento y, por ende, los errores de razonamiento, supongan el mismo mecanismo:

> Es más fácil y más cómodo abandonar el camino trillado ya recorrido por el pensamiento que internarse en él, y confundir elementos heteróclitos que oponerlos unos a otros; lo es, en particular, admitir fórmulas silogísticas repudiadas por la lógica, y, por último, acoplar palabras e ideas sin preocuparse por su sentido: todo esto está fuera de duda.[22]

Lo perentorio sería tan sintomático como las vacilaciones precedentes, pues siglos de resistencia a los sofismas, la dificultad de dejar el "camino trillado" –ya trazado por la diosa para Parménides: el ser es, el no ser no es– y, para terminar, la actitud del propio Freud, apenas inducen a creer que sea fácil abandonar el sentido. Es cierto que ya no se trata, a la sazón, de "la vida seria", sino nuevamente del niño, del toxicómano –la labia que da la cerveza–, del liceísta neurótico y de ciertas categorías de psicópatas. Y Freud se asombra de que, "de ese modo, la elaboración del chiste sea una fuente de placer, puesto que al margen del chiste toda manifestación análoga del más mínimo esfuerzo intelectual despierta en nosotros desagradables sentimientos de repulsión".[23]

Estamos frente a una completa ambivalencia. Pues esa desvalorización del placer del sinsentido se yuxtapone sin más a la valo-

[20] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…, op. cit.*, p. 206.
[21] *Ibid.*, p. 197.
[22] *Ibid.*, p. 206.
[23] *Ibid.*

rización que ya sugería el funcionamiento autónomo: se trata, "con plena conciencia de su absurdo y por la mera atracción del fruto prohibido por la razón", de utilizar el sinsentido, como el niño utiliza el juego, para "sacudirse el yugo de la razón crítica" y levantarse contra las restricciones tiránicas "que nos impone el aprendizaje [...] de la realidad, lo verdadero y lo falso".[24]

El análisis de los "ejemplos extremos" que Freud propone en una nota, al final de esta primera parte sintética, ilustra aún mejor ese placer que el adulto aristotélico siente al recaer en la infancia. Placer al que no me resistiré. "Un comensal a quien se sirve pescado, mete dos veces las manos en la mayonesa y se las pasa por el pelo. La mirada atónita de su vecino de mesa parece llevarlo a admitir su error, y se disculpa diciendo: '¡Perdón, creía que era espinaca!'."[25] Freud, que no sabe qué nombre dar a ese tipo de palabras –"parecen tener derecho a la denominación de 'tonterías de apariencia ocurrente'"–, nos explica que producen un efecto porque generan en "el oyente la expectativa de un chiste, de tal modo que él se esfuerza por descubrir el sentido oculto bajo el sinsentido, sin hallarlo, empero, porque es un sinsentido puro y simple". El análisis del placer provocado por el sinsentido es inequívoco; se trata del placer un poco cruel del "serás tú" en el patio de recreo: "son trampas que dan cierto placer al narrador y desconciertan e irritan al oyente. Este último modera su despecho gracias a la perspectiva de convertirse él mismo, a su debido momento, en narrador". Tal es exactamente la actitud que Aristóteles atribuye a la víctima de un sofisma tan ligado a significantes, acentuaciones y cortes, que resulta imposible de refutar: es preciso que el absurdo que no es pasible de ningún esclarecimiento, ni en la expresión ni fuera de ella, sea devuelto al remitente por medio de su mera repetición, para que así la víctima se convierta en verdugo.

Hay entonces algo semejante a una tendencia del chiste no tendencioso que consiste en valerse de las armas de la razón –el

[24] *Ibid.*, p. 207.
[25] *Ibid.*, p. 223, n.

principio de economía, el predominio de las formas lógicas, el reflejo del sentido– contra la razón misma, en una violencia siempre secundaria, siempre crítica, para restablecer "libertades primitivas" y "aliviar el yugo de la educación intelectual".[26] Pero ésta es, como la sofística, una manifestación a la vez saludable y repugnante, cuyo carácter marginal es preciso mantener.

El examen del chiste inocente permite así condenar/rehabilitar el placer del sinsentido. Por su parte, el examen del chiste tendencioso nos llevará aún más lejos, y de manera menos ambigua: permite poner el sinsentido, en su totalidad, bajo la jurisdicción del sentido, al asignar un sentido –y qué sentido– al sinsentido.

El sofisma como intermediario de la verdad

Freud indica ya esta pista cuando propone, en la parte analítica, la "versión reducida" del salmón a la mayonesa, a fin de demostrar que esa categoría de chistes no depende de las palabras sino del pensamiento, así como del desplazamiento reproche-respuesta. Si se hace responder al *gourmet* según un "modo directo", ya no hay motivos de risa. "La versión reducida sería entonces la siguiente: 'No puedo dejar de comer lo que me gusta, y me importa poco de dónde provenga el dinero. Por eso hoy como salmón a la mayonesa, luego de pedirle dinero prestado'." Pero, agrega Freud, "ya no se trataría de un chiste, sino de una muestra de cinismo".[27]

Cuando retoma el análisis del salmón a la mayonesa en la perspectiva de la segunda taxonomía, Freud descubre, junto a las dos tendencias obvias que son la intención obscena (el chiste que desviste) y la intención agresiva u hostil, una tercera más difícil de caracterizar, y que él califica provisoriamente de "intención seria". La fachada lógica que, en la primera taxonomía, sólo enmascaraba un "error" desvalorizado como ilógico, asume ahora otra función,

[26] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 210.
[27] *Ibid.*, pp. 82 y ss.

la de disimular que allí se dice "algo prohibido"[28] o, desde un punto de vista más terminológico, la de "desviar la atención" del hecho de que se trata de "la supresión de la inhibición":

> No temamos equivocarnos si suponemos que todas esas historias de fachada lógica quieren decir, en realidad, lo que pretenden decir con argumentos deliberadamente erróneos. Es justamente esa utilización del sofisma como intermediario de la verdad lo que le confiere el carácter de chiste, un carácter que, de tal modo, depende ante todo de la tendencia.[29]

La verdad, que hasta aquí era lo otro del sofisma, es revelada ahora por éste, que no sólo levanta la represión aristotélica sino también la represión a secas, exactamente como el lapsus o el sueño, para dejar hablar al deseo. El sentido ya no está donde parecía estar, en la fachada lógica, sino que ocupa el lugar del sinsentido. Un chiste sofístico ya no puede analizarse ni como sinsentido en o bajo el sentido, ni únicamente como sentido en el sinsentido: es el sinsentido hecho sentido.

Freud prosigue entonces con la "interpretación" del salmón a la mayonesa para intentar dar un "nombre especial" al tercer tipo de chiste tendencioso:

> Cuando la fachada de una historia se presenta con todas las apariencias de la lógica, el pensamiento que ella enmascara querría decir en serio: "este hombre tiene razón", pero, en presencia de la contradicción a la que se enfrenta, no se aventura a concedérsela, salvo en lo referido a un punto en que su error es fácil de demostrar. La *pointe* elegida es un cabal compromiso entre su "razón" y su "sinrazón", lo cual no es una solución, sin duda, pero sí corresponde perfectamente a nuestro conflicto interior.[30]

[28] *Ibid.*, p. 172.
[29] *Ibid.*, p. 175.
[30] *Ibid.*, p. 178.

La fachada lógica es ahora el indicio o el síntoma de nuestra aprobación; el remate [*pointe*] –nuestra risa– es una formación de compromiso, y la contradicción lógico/ilógico no hace sino manifestar, o disfrazar, la contradicción moralidad/inmoralidad en la que todos estamos inmersos. Por último, si aún nos "escandalizamos", no es porque la pereza intelectual nos repugne, sino simplemente porque el hombre del salmón proclama la verdad del deseo en relación con un goce "inferior" o "superfluo".

En cuanto al nombre especial, no podríamos dejar de señalar que Freud apela de manera sucesiva a todas las escuelas "marginales" o heterodoxas de la Antigüedad: luego de la sofística, el epicureísmo, el cinismo y, más adelante, el escepticismo. Pues el salmón a la mayonesa sería, prosigue, una historia "meramente epicúrea": equivale a decir "este hombre tiene razón, no hay nada que esté por encima del goce, y poco importa la manera de procurárselo".[31] La apología del *carpe diem*, dicha "en voz baja" por los chistes, es altivamente reafirmada en nuestros días, y aquí mismo e *in extenso* por Freud, frente a una moral que "siempre exige sin resarcir": si Dios está muerto, esa moral ya sólo es "el decreto egoísta de algunos sujetos ricos y poderosos que en todo momento pueden satisfacer sin dilación sus deseos". Todo hombre de buena fe, y por lo tanto también Freud, "terminará, al menos para sí, por hacerse esa confesión".[32] Y Freud agrega de improviso, en conexión con su primer análisis: "Estamos por fin en condiciones de dar a esos chistes el nombre que les conviene: son chistes *cínicos*, y lo que encubren es el *cinismo*".[33] De allí la abundancia, en el corpus sofístico, de historias de casamientos y casamenteros, que dicen la verdad del conflicto entre civilización y libertad sexual, y la preponderancia de las historias judías, en las que se expresan "la autocrítica del pueblo judío" y los "mil aspectos de su miseria sin esperanza".[34] Señalemos, para terminar, la

[31] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 178.
[32] *Ibid.*, p. 180.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 188.

apelación al "escepticismo" como "búsqueda del criterio de la verdad", con referencia a la historia única, pero notable, de los dos judíos en el tren ("¡Mira que eres mentiroso! Dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg. Pero yo bien sé que vas de veras a Cracovia. ¿Por qué mentir, entonces?").[35] Pues de la sofística al escepticismo, de manera negativa, la tendencia seria no sólo coincide con la tendencia del chiste no tendencioso: "quebrantar el respeto debido a las instituciones y las verdades",[36] erigiéndose en crítico de la razón crítica. También, más allá y de manera positiva, propicia, por medio de la supresión de la inhibición, por desplazamiento y contradicción, en lugar de la "verdad filosófica", esa verdad más verdadera que es la expresión del inconsciente, y coincide de tal modo, bajo el nombre de las escuelas antiguas, con los *topoi* mismos de la sofística: naturaleza y ley, deseo, placer, goce, medida subjetiva.

De tal modo, en Freud están presentes todos los elementos de una reinterpretación positiva de la sofística: contra el fondo de la atención prestada al decir, pertinencia de lo que él no nombra juegos del significante, y pertinencia de los errores de lógica. Pero, forzoso es constatarlo, queda excluido, de hecho, que ese análisis tan novedoso del placer de hablar se lleve a cabo, aun cuando la verdad cambie de sentido, fuera del registro aristotélico del sentido.

Lacan y la sofística: *Aun*, aún Helena

"Durante estas seudovacaciones me deslomé con el *Sofista*. Debo ser demasiado sofista, probablemente, para que eso me interese", decía Jacques Lacan el 1° de noviembre de 1974 en el Congreso de Roma (*Lettres de l'E. F. P.*, 16).

En *Aun*, donde se trata de amor (no: de odienamoramiento y goce) y de discurso, Lacan se bate con la filosofía, sobre todo Par-

[35] *Ibid.*, p. 189.
[36] *Ibid.*, p. 219.

ménides y Aristóteles, y esboza para el psicoanálisis, frente a ella, justamente, un lugar análogo al que ocupa la sofística, un estatus de discurso similarmente heterodoxo: habla, podríamos decir esta vez, como sofista.

El precio del phármakon *y la tontería del discurso meser* [m'être][37]

De la sofística al psicoanálisis, la semejanza exterior es incluso demasiado llamativa. Lo más escandaloso, tanto a los ojos de la filosofía como de la opinión pública, es que sofistas o psicoanalistas vendan, y siempre demasiado caro, su *savoir-faire* discursivo.

Como las "putas" con quienes los compara el Sócrates de Jenofonte,[38] unos y otros monetizan lo que no debe ser monetizado y que, al serlo, se convierte en algo muy distinto: ya no sabiduría y saber, sino destrezas y oportunismos. No costaría mucho mostrar que el dinero es realmente el síntoma de una práctica análoga del discurso, y analizar sobre esa base un conjunto de estrategias que condenan a sofistas y psicoanalistas al papel de objeto *a*, a la vez "cagada de mosca" y "sujeto del supuesto saber".

El pago y la eficacia se garantizan uno a otro, y garantizan que no se trata de decir la verdad, impagable en todos los sentidos del término, ni de hacer pasar al otro de una opinión falsa a una opinión verdadera, puesto que, como lo dice Protágoras por boca de Sócrates, esto "no debe hacerse ni es factible". Se trata, en cambio, de sustituir "un estado menos bueno por un estado mejor" (aún y siempre *Teeteto*, 166 e-167 a), de modo que el hablar –y hoy,

[37] Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, París, Seuil, 1975 [trad. esp.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós, 1981: "El desarrollo se confunde con el desarrollo del dominio. Aquí es donde hay que tener un poco de oído, como para la música: yo soy *dómine*, progreso en el *domineser*, soy *dómine* de mí mismo y del universo", p. 71. (N. del T.)].

[38] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 13 (= 87 A 3 D. K.).

todavía más fuerte: el callarse– se presenta en forma explícita como una práctica médica. En ello volvemos a encontrar el *logos phármakon*, remedio o veneno, con su eficacia *ad hominem*, su funcionamiento en el *kairós*, sus inversiones interpretativas: todo lo que podría hacer pasar a Antifonte, gran descifrador de sueños y promotor de esa *tekhne alupías* (la técnica del "desapenar") que consistente simplemente en inducir a hablar, por el "inventor del psicoanálisis".[39]

Esta pista terapéutica y mundana remite a una posición –teórica, digamos– que la lectura de *Aun* permite explicitar. "De manera general", escribe Lacan, "el lenguaje no es sólo el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico, sino que revela ser un campo mucho más rico en recursos" (p. 33). Por una vez, se trata de "endosar" algo a la metafísica en vez de acudir a su "comedero" (p. 56). ¿Qué es ese plus? Benveniste lo enuncia con la mayor de las simplezas: nos encontramos en un "lenguaje que actúa tanto como expresa".[40] El lenguaje no sólo "expresa": dice lo que veo, dice lo que es (fenomenología, ontología); también "actúa": es capaz, como buen *phármakon*, de transformar al otro o a mí mismo, e igualmente de crear, de producir un efecto mundo.

Lacan, como la sofística, articula esa actividad del lenguaje en dos tiempos: un tiempo crítico con respecto a la filosofía, y un tiempo positivo, en el cual se esclarecen algunas fórmulas clave. En los dos textos que me parecen los más explícitos desde ese punto de vista, *Aun* (1972-1973) y la conferencia pronunciada en el segundo Congreso de Roma (1° de noviembre de 1974), Lacan se ocupa en primer lugar de Parménides, y más precisamente de las dos tesis que fundan la ontología y dan al discurso filosófico la fi-

[39] Título que Dumont le da al fragmento 87 A 3 D. K.

[40] Émile Benveniste, "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne", en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, p. 77 [trad. esp.: "Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano", en *Problemas de lingüística general*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1971].

sonomía que tendrá en los siglos venideros. La primera es que "el ser es y el no ser no es": "Justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decir de la manera menos tonta. De lo contrario, que el ser sea y que el no ser no sea, no sé qué les dice eso a ustedes, pero a mí me parece tonto. Y no hay que creer que me divierte decirlo".[41] La segunda tesis es la identidad o la copertenencia del ser y el pensamiento: "Pienso, luego soy. [...] Con todo, es mejor que lo que dice Parménides. El pobre Platón no logra liberarse de la opacidad de la conjunción del *noéin* y el *einai*", dice Lacan, remitiendo a la interpretación que el Extranjero propone de Parménides en el *Sofista*.[42] Y, a propósito de Aristóteles: "Su error consiste en dar a entender que lo pensado es a imagen del pensamiento, es decir que el ser piensa".[43] La ontología, antigua y moderna, tanto por el lado de la sustancia como por el lado del sujeto, aparece así como una mera petición de principio: "El discurso del ser supone que el ser sea, y eso es lo que lo sostiene".[44]

Excluida la denegación de la diversión que puede haber al decirlo, éste es exactamente el punto de partida del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias: en él, éste muestra que la ontología sólo puede mantener su posición y, con ello, ocupar toda la escena, porque olvida, no el ser, sino que ella misma es un discurso.

El ser es un hecho de dicho

Frente a la ontología, la tesis sofística y la tesis lacaniana son todo uno: el ser es un "efecto del decir", "un hecho de dicho".[45] Justamente en ese punto, en ese posicionamiento, me parece que hay

[41] Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 25.
[42] Jacques Lacan, "La troisième", en *Lettres de l'E. F. P.*, 16, 1975, p. 180 [trad. esp.: "La tercera", en *Intervenciones y textos*, vol. 2, Buenos Aires, Manantial, 1988].
[43] Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 96.
[44] *Ibid.*, p. 108.
[45] *Ibid.*, p. 107.

que calificar a Lacan de sofista, aun cuando –ya se habrá apreciado– éste constata siempre a disgusto que no es parmenídeo, platónico, aristotélico, heideggeriano, filósofo. En especial, y esto va de suyo, dispone de otros conceptos, sobre todo los de la subjetividad y los de la lingüística. Pero si, pese a todo, los dos mundos son comparables, es precisamente –para ser breve– porque los sofistas y Lacan tienen el mismo otro, el régimen filosófico "normal" del discurso, definido por la equivalencia entre "decir" y "significar algo que tenga el mismo sentido para uno mismo y los otros". Aristóteles elabora en forma explícita esta identificación como defensa frente a la sofística: es al menos plausible, por lo tanto, que un régimen antearistotélico y un régimen postaristotélico como el psicoanálisis puedan comunicarse en su no aristotelismo, e incluso en su antiaristotelismo.

Para explicitar la posición "logológica" de Lacan, trataré de cotejar la cita lacaniana y la cita sofística.

El ser es un hecho de dicho: esto significa simplemente que "no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define en un discurso".[46] Es preciso invertir el sentido del sentido, que no va del ser al decir sino del decir al ser; o sea, en los términos del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias: "No es el discurso el que indica el afuera, sino el afuera el que viene a revelar el discurso". Desaparece el objeto subsistente y sustancial, en beneficio del efecto y su eficacia:

> El objeto *a* [...] es el objeto del que, justamente, no hay idea [...] (eso es lo que justifica mis reservas [...] con respecto al presocratismo de Platón). [...] Lo simbólico, lo imaginario y lo real son el enunciado de lo que obra efectivamente en nuestra palabra, cuando nos situamos a partir del discurso analítico, cuando somos los analistas. Pero, en verdad, esos términos sólo surgen para y por ese discurso.[47]

[46] *Ibid.*, p. 33.
[47] Jacques Lacan, "La troisième", *op. cit.*, p. 183.

Así, la "realidad", el "afuera" –el ser, en una palabra–, lejos de ser anterior, se ajusta, siempre en el momento retroactivo [*après-coup*], al discurso que ha efectuado su predicción, y sólo debe su existencia, como Helena, esa concreción fetichizada del aliento, al hecho de haber sido discurrido.

El sofisma del goce

Como se recordará, el personaje de Helena puede servir de emblema a la discursividad sofística. Su voz, en torno de la insidia hueca del caballo, ya hacía de ella el equivalente general de todas las mujeres: la/una mujer.

Helena, el semblante de todas las mujeres, incluida ella misma, da a entender ahora que "el goce sólo se interpela, se evoca, se acosa, se elabora a partir de un semblante".[48] Por eso, no debemos sorprendernos, como dirían los ancianos troyanos, de que a partir de Helena pueda mostrarse el carácter espectral de la relación sexual. En dos sentidos: gozar de Helena es gozar de un espectro, y el goce de Helena, en genitivo subjetivo, y por ende el goce femenino, es un espectro de goce.

Gozar de Helena es gozar con el hecho de que ella no sea ella, de que no esté ahí. Pues lo que la constituye como objeto, lo que constituye el objeto del deseo y el objeto a secas, es que sea fallida: "Falla, es objetivo, ya he insistido en ello. [...] El objeto es una falla, la esencia del objeto es el fallar". Giraudoux le hace decir a Paris, con sus palabras de callejero sutil: "Ya me harté de las mujeres asiáticas. Sus abrazos nos enviscan, sus besos nos fracturan, sus palabras nos degluten [...]. En resumen, uno la pasa terriblemente con ellas. Aun en mis brazos, Helena está lejos de mí". Y agrega: "La ausencia de Helena en su presencia vale todo".[49]

[48] Jacques Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 85.

[49] Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 4, París, Larousse, 1994 [trad. esp.: *La Guerra de Troya no tendrá lugar*, Madrid, Cátedra, 1996].

En cuanto al goce femenino, ¿es "un sueño, un dulce sueño de amor"? Naturalmente, no encontraremos al respecto ninguna huella ni en el corpus ni en el cuerpo de Helena, en el que todo se desliza "mejor que el agua en los patos" (ella, otra vez, le dice a Andromaca: "Y si mi tez fuera de plomo cuando me acerco a Paris, y mis ojos fueran blancos y sudorosas tuviera las manos, ¿crees que arrebatarían a Menelao y regocijarían a los griegos?").[50] En *Aun*, donde se trata de esto, el goce femenino se aborda a través de una estructura lógica muy precisa, que el propio Freud ya ha denominado "sofisma". Se sabe que "A ha tomado prestado de B un caldero de cobre; cuando lo devuelve, B se queja de que el caldero tiene un gran agujero que lo hace inservible. Ésta es la defensa de A: 1) nunca le pedí prestado un caldero a B; 2) cuando se lo pedí, el caldero de B estaba agujereado, y 3) le devolví el caldero intacto".[51] Para Freud, la apariencia de lógica, característica del sofisma, está "destinada a encubrir el error de razonamiento" que consiste en no considerar la suma de esas objeciones, cada una de las cuales sólo es valedera si se la toma en forma aislada. Sabemos hasta qué punto esta estructura de regresión es característica de un procedimiento de defensa y refutación; constitutiva, en particular, del *Tratado sobre el no ser* de Gorgias, donde el sofista demuestra sucesivamente que "nada es, aun cuando sea, si es incognoscible; y aun cuando sea y sea cognoscible, no se lo puede mostrar a los otros". Es muy sorprendente que este desvanecimiento gradual de una negación masiva, estrictamente inverso de la expansión paulatina de una naturaleza positiva, caracterice también el tratamiento que Lacan aplica al goce femenino.

Nada es, o: ella no goza. "Si hubiera otro, pero *no hay otro que el goce fálico*, a no ser aquel acerca del cual la mujer no dice una palabra, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que si-

[50] *Ibid.*, II, 8.
[51] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 99.

gue, a saber, que haría falta que no fuese ése".[52] Si es, es incognoscible, o: si ella goza, no sabe nada de ello: "Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y no significa nada. Hay un goce suyo del que quizás *ella misma no sabe nada*, salvo que lo siente. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas". Si es y es cognoscible, es incomunicable, o: si ella goza y lo sabe, no puede decirlo.

> Lo que brinda cierta verosimilitud a lo que propongo, esto es, que de ese goce la mujer no sabe nada, es que, a pesar del tiempo que llevamos suplicándoles, suplicándoles de rodillas que traten de decírnoslo, *pues bien, ¡mutis!*, jamás les hemos podido sacar nada. [...] Si la mujer simplemente lo sintiera, sin saber nada de el, podrían esclarecerse muchas cosas en cuanto a la famosa frigidez.[53]

Helena es, así, un objeto que dice mucho sobre el objeto: que es un efecto, una falla, un semblante. Éste es el tipo de constitución de la objetividad que, a mi juicio, liga rigurosamente sofística y análisis, en todo caso análisis lacaniano.

El significado es el efecto del significante, y el significante se escribe

Sigue una serie de proposiciones negativas que tachan de ingenuidad a los discursos científicos tradicionales. Por ejemplo, la "cosmología": "¿No hay en el discurso analítico algo que pueda introducirnos al hecho de que toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal deba ser abandonada?";[54] la "física": "¿En

[52] Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 56; el énfasis me pertenece, al igual que en las restantes citas.

[53] *Ibid.*, p. 69.

[54] *Ibid.*, p. 43.

qué sentido esta nueva ciencia concierne a lo real?", y, en la misma bolsa aristotélica, el "behaviorismo";[55] para terminar, la "historia", que podemos extrapolar de la "historia del cristianismo", en la cual "no hay un solo hecho que no sea discutible" y toda la verdad consiste en ser "dicho-mención, la mención del dicho".[56] En suma, para disminuir la verdad como lo merece, es preciso haber ingresado al "discurso analítico". Esta serie de negaciones culmina en la fórmula "no hay lenguaje del ser", y Lacan puede por fin desactivar la proposición ontológica fundamental atribuyéndole un indicio de enunciación, característico del procedimiento doxográfico: "El ser es, como suele decirse, y el no ser no es". La conclusión remitirá al poder de la propia logología: "Me distingo del lenguaje del ser. Ello implica que puede haber ficción de palabra, y quiero decir: a partir de la palabra".[57]

Que el ser sea un hecho de dicho incita a tomar precauciones en lo que se refiere a la significación. La precaución elemental, que induce a reflexionar sobre la especificidad del escrito, consiste en "distinguir la dimensión del significante". "La distinción de la dimensión del significante sólo cobra relieve cuando se postula que lo que se oye no tiene relación alguna con lo que significa."[58] Y así como la logología no va del ser al decir sino del decir al ser, no se irá del significado al significante, sino a la inversa: "El significado no es lo que se oye. Lo que se oye es el significante. El significado es el efecto del significante".[59] Al apoyarse en la autonomía de un discurso definido como sonido, el psicoanálisis hace resonar el significante, y por eso Lacan lacaniza, como Gorgias –sus contemporáneos lo decían con no menos odienamoramiento– gorgianiza. En efecto, el gran recurso del significante estriba en enturbiar la certeza del sentido, sentido único desde Aristóteles; el "un-sentido", dice justamente Lacan,

[55] *Ibid.*, p. 96.
[56] *Ibid.*, p. 97.
[57] *Ibid.*, p. 107.
[58] *Ibid.*, p. 31.
[59] *Ibid.*, p. 34.

en un juego de equívocos: "La interpretación [...] no es interpretación de sentido, sino juego con el equívoco. Por eso puse el acento sobre el significante en la lengua".[60]

El giro complementario, que es la explotación verdaderamente lacaniana de la homofonía, es la percepción generalizada del significante en lo escrito. La cosa no es nueva, sin duda; está más o menos presente según las escrituras, los poemas, los filosofemas y las épocas, y es apta, en todo caso, para desatar una moda, de los anagramas a la gramatología. En Lacan, admirador de Février,[61] encuentra su necesidad en la coyuntura, que él presenta, en el transcurso de su seminario sobre "La identificación", como un "descubrimiento" de "la contemporaneidad original de la escritura al lenguaje mismo". Lo escrito es pasaje obligado para comprender lo que sucede con el inconsciente: "Sin aquello que hace que el decir llegue a escribirse, no hay manera de que yo pueda hacerles sentir la dimensión por la cual el saber inconsciente subsiste", afirma doce años después bajo el título de "Les non-dupes errent". De resultas, Lacan pasa de la *performance* al escrito. "Que se diga queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha", comienza como buen heracliteano, para proseguir, luego de algunos apartados, "Cosa que todos mis escritos demuestran": lo hace en "El atolondradicho", claro está,[62] donde la grafía inscribe en la *lexis* del título, como complemento del atolondrado sin memoria, la diversión del que habla con el torbellino de los tropos. En ese texto, Lacan recupera justamente como su verdadero ancestro "el *joke* de Demócrito sobre el *medén*", sin lugar a dudas el primero y el más desontologizante de los falsos cortes, mediante el cual el atomista descompone "nada", *medén*, construido a partir de *med'hen*, "ni siquiera uno", en una añagaza injustificable, el *den*, como si se escribiera "ada" o "iuno", a fin de

[60] Jacques Lacan, "La troisième", *op. cit.*, p. 188.

[61] Cf. James G. Février, *Histoire de l'écriture*, 2ª ed., París, Payot, 1959.

[62] Jacques Lacan, "L'étourdit", en *Scilicet*, 4, 1973, pp. 5-52 [trad. esp.: "El atolondradicho", en *Escansion*, 1, 1984].

deslocalizar lo que queda del ser.[63] Y, empezando "por la homofonía, de la que depende la ortografía":

> Mantengo que aquí todas las jugadas están permitidas por la sencilla razón de que, por estar cualquiera a su alcance sin poder en ellas reconocerse, ellas nos juegan. A no ser que los poetas las vuelvan cálculo y el psicoanalista las emplee cuando le convenga.[64]

Leer a Lacan, que pretende no conformarse con hacer reír como Raymond Devos[65] al poner en carne viva nuestro aristotelismo galénico, armado contra las homonimias últimas que surgen de las grafías, los acentos, las composiciones, las divisiones, los silencios y las cadencias, leer a Lacan, digo, será entonces habitualmente insoportable. Peor que escuchar el *Encomio de Helena* para Platón. En cuanto a editarlo, como se sabrá, será peor que editar a Gorgias. Las prácticas de la filología tradicional resultan ineficaces hasta el absurdo, por una serie de razones. La primera es masiva y no discrimina demasiado. Como muchos otros, algunos de los cuales quizás estén alejados en el tiempo, Lacan es "resueltamente moderno". La frase prestada a Rimbaud: "He querido decir lo que eso dice, literalmente y en todos los sentidos", define el sintagma con magnificencia; eso dice más que yo [*je*], pero yo [*je*] quiere decir eso: de antemano, toda lectura, tanto la del sentido literal como la de las alegorías, los tropos o las cifras, si el autor no la comprende, sí está al menos comprendida en la obra. Escribir, en el sentido de escribir un texto, es asombrarse de leer lo que se escribe (eso escribe), y trabajar ese plus de sentido dado por sorpresa, activar la percepción y la significación de ese "desarreglo de todos los sentidos" (yo escribo). Esta lectura de autor, sabida o ignorada, no carece de efectos sobre el filólogo: éste debe evitar

[63] Cf. Demócrito, 66 A 37 y 49 D. K., B 156 D. K.
[64] Jacques Lacan, "L'étourdit", *op. cit.*, p. 48.
[65] Conocido cómico francés.

más que nunca "reducir a una significación y un proyecto un fenómeno que no tiene otra razón que ser".[66] Lo escrito, así hojeado y abreviado por su rapidez ("su descubrimiento, su fecha incendiaria, es la rapidez", dice también Char de Rimbaud), se vuelve "estructuralmente (y ya no sólo por la fuerza de las contingencias históricas) indecidible". Tzvetan Todorov comenta así "los fuegos en la lluvia del viento de diamante" ("Bárbaro", en *Iluminaciones*) y la hipótesis de una crítica según la cual "del viento" habría caído de la línea anterior a raíz de un error de copia:

> Lo que me parece notable en este caso es la posibilidad de vacilar entre una errata y una formulación intencional. Lo característico del texto de Rimbaud es precisamente haber hecho posible esa vacilación, haber conquistado el derecho de ciudad en la literatura para esos textos indecidibles.[67]

La crítica textual, por cierto, siempre ha trabajado en esa vacilación entre errata y sentido (el copista embrutecido ha saltado, salta y saltará de lo mismo a lo mismo, reduplicará, confundirá dos trazados y resolverá mal la abreviatura, y los filólogos se agravian en procura de una decisión), pero la vacilación se redobla como aporía cuando el escritor "moderno" la integra de derecho a su práctica de escritura.

Es evidente que las sorpresas de su propia escritura trabajan el texto de Lacan, pero éste da un giro más a la dificultad de la fijación: para decirlo con una fórmula, brinda acceso a un "literalmente en todos los sentidos". Pues en ese texto, el exceso de sentido no sólo produce otros sentidos que deben tomarse al pie de la letra, sino que también constituye materialmente letra y errata: la vacilación entre errata y sentido se integra a la escritura, es la errata hecha estilo. Como escritor, ya es un filólogo

[66] René Char, "Préface", en Arthur Rimbaud, *Poésies*, París, Gallimard, 1973, p. 9.

[67] Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation*, París, Seuil, 1978, p. 82 [trad. esp.: *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila, 1982].

avisado quien, como el mentiroso de la paradoja, maquina en su texto el tráfico de la letra e integra a ésta los recursos de los errores patentados. Sus escritos y sus grafos ya no pueden ser *logoi*: cuando la voz los pronuncia, les falta una dimensión tan originaria como la articulación; no sólo son más difíciles de oír (más fuerte, despacio, repita): son inaudibles porque son ilegibles. Y como el estilo es el hombre –"el hombre a quien nos dirigimos"–, los lectores así reclutados en la escritura pertenecen a una segunda generacion. Para editar lo escrito, les hace falta una calificación que el oficio de filólogo ya no puede bastar para otorgarles, visto que el propio escritor ha movilizado y desbaratado de antemano, con suma rudeza, todos los dispositivos de la crítica textual. Demos el nombre de "filografía" a la filología que sería menester para editar un escrito; no obstante, aún resta inventar la estrategia filográfica.

Por el placer/sin provecho alguno

Para terminar, debemos comprender hasta qué punto están ligadas todas estas tesis. La ficción de palabra signa la ruptura con la filosofía ("¿Cómo sacarles de la cabeza el uso filosófico de mis términos, es decir, el uso soez?")[68] y, en consecuencia, la nueva situación del discurso (en los sonidos y en la escritura homonímica de la homonimia) y el pensamiento ("en los músculos de la frente", como en el erizo).[69] Hay que pensar otra vez en la ficción de palabra, creo, para plantear un último problema: el de la ética. Lacan lo señala en *Aun*: "La ficción a partir de la palabra [...] de eso partí cuando hablé de la ética".[70] En su intervención en Roma bosqueja una bipartición entre la posición que, en virtud de su propio nombre, es preciso calificar de filosóficamente moral: la

[68] Jacques Lacan, "La troisième", *op. cit.*, p. 180.
[69] *Ibid.*
[70] Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 107.

del *Da-Sein*, que él mismo ocupa por entonces, y la del analizante, que se define por tener que decir cualquier cosa: "Se goza con algo [...], porque todo indica, todo debe incluso indicarles que no le piden simplemente 'daseinar', ser ahí como yo lo soy ahora, sino más bien, y muy por el contrario, poner a prueba esa libertad de ficción de decir cualquier cosa".[71] Por un lado, pues, el "ser el ahí", el "ahí del ser", su "pastor", el hombre de Parménides a Heidegger vía Aristóteles; por otro, el discurso puro, ebrio de sí mismo, lleno de *hybris*, a cuyo respecto Aristóteles no sabe si caracteriza una planta (además: ¿qué hace exactamente el lirio del campo?, se pregunta Lacan) o un dios, pero que en todo caso relega al sofista –agreguemos al analizante– fuera de la comunidad filosófica humana. Donde se advierte el motivo de las reticencias de Lacan, que no por ser analizante es menos hombre. Pero no puede dudarse de que se inclinará con más frecuencia por "la lengua en la que el goce se deposita",[72] y no compartirá por ello la jactancia de los primeros sofistas: "Me comprometo a hacer decir a cualquier palabra, en una frase, cualquier sentido". Con el remordimiento, una vez más, que nos lleva a gozar sin alegría en el corazón:

> Tengo la sensación [...] de que el lenguaje es en verdad lo que no puede avanzar sin torcerse y enrollarse, sin contorsionarse de una manera de la que no puedo decir que yo no dé aquí el ejemplo. No crean que al recoger el guante por él, al señalar en todo cuanto nos incumbe hasta qué punto dependemos de él, no crean, insisto, que lo hago con agrado. Preferiría que fuera menos tortuoso.[73]

Los sofistas, decía Aristóteles, hablan *logou kharin*, "por el placer de hablar"; Lacan define el psicoanálisis como Aristóteles la sofís-

[71] Jacques Lacan, "La troisième", *op. cit.*, p. 196.
[72] *Ibid.*, p. 194.
[73] *Ibid.*, p. 196.

tica, con una inversión reveladora de los siglos aristotélicos y la reticencia cristiana con respecto a lo dionisíaco, pero también del placer de la pérdida y del odienamoramiento mismo: "El psicoanálisis, a saber, la objetivación del hecho de que el ser hablante aún pasa el tiempo hablando sin provecho alguno".[74]

[74] Jacques Lacan, *Encore, op. cit.*, p. 79.

VI. RETÓRICA Y FICCIÓN

La consideración del sentido sin referencia abre un nuevo campo de investigación y permite repensar la relación tan controvertida entre primera y segunda sofísticas.

¿En qué sentido es posible decir que tanto una como otra son sofísticas? A priori, todas las dudas son lícitas, y el cotejo que nos hace dar un salto de más de seis siglos (como si pasáramos de 1400 a 2000, aunque, después de todo, el Renacimiento hizo algo peor, y no hace mucho Bowersock propuso la expresión "Renacimiento griego") corre, en principio, el riesgo de parecer sofístico en el sentido banal, es decir, peyorativo del término: una simple cuestión de homonimia. En efecto, al menos en nuestros días, los dos objetos no pertenecen al mismo corpus. La primera sofística está en trance de volver a ser un objeto filosóficamente consistente. La segunda, al contrario, no se ha constituido aún como objeto de reflexión filosófica. Pertenece a otro corpus, el de la retórica. Y si bien ya no se le escatima, como lo hiciera otrora Wilamowitz, una existencia real y aislable, debe constatarse, por fuerza, que la identidad que se le concede nunca es otra cosa que histórica o literaria. Desde ese punto de vista, los trabajos de Bowie, Reardon y Anderson, tan notables en su género, permiten en esencia ponderar de otra manera la evaluación de Bowersock: "La segunda sofística tiene más importancia en la historia que en la literatura griega".[1]

[1] Ewen L. Bowie, "Greeks and their past in the second sophistic", en *Past and Present*, 46, 1970, pp. 3-41; Bryan P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, Les Belles Lettres, 1971, col. Annales littéraires de l'Université de Nantes; Graham Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, y "The second sophistic: some problems of perspective", en Donald Andrew Russell (comp.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 91-110,

Pero, como tal, esta identidad histórica y literaria o literaria e histórica, o, para Anderson, "cultural" (calificativo que indica, otra vez, más una ponderación que un desplazamiento), no es analizada filosóficamente; jamás se le plantean "de veras" –ya hemos tomado conciencia de ello en el caso de Elio Arístides– los mismos interrogantes que a la primera sofística.

Todo sucede como si, en lo concerniente a la segunda sofística, estuviésemos en una etapa anterior a la toma en consideración o a la "rehabilitación", una etapa en la que la primera sofística estuvo estancada durante mucho tiempo y, en ocasiones, desde luego, aún lo está: se puede parangonar el valor literario, juego retórico de mayor o menor buen gusto, que solía atribuirse al *Encomio de Helena* de Gorgias, con el del "Discurso troyano" de Dión Crisóstomo, e incluso el valor político, más o menos demagógico y comercial, que se asigna a la pedagogía de Protágoras, con la *paideia* fastidiosa y la actitud obsequiosa con el Imperio de Elio Arístides; pero nunca se examina el sentido posible de esas obras o prácticas, que al mismo tiempo presentan más un interés documental que un atractivo real. La imitación, además, juega aquí de manera muy platónica a favor del modelo; la primera vez, la primera sofística, era, si no una tragedia, al menos una conmoción crítica llena de ambición filosófica que aspiraba –y recordamos aquí las palabras de Rohde y Boulanger, especialistas de la segunda, como es evidente– a "someter el mundo del conocimiento y el mundo de la acción".[2] La segunda vez, la segunda sofística, no es más que un conjunto de recetas, una farsa, y esta vez incluso en el sentido culinario de la palabra,* tanto más indigesta cuanto que, en los hechos, en la realidad de la época, es triunfante y triunfalista. En la creen-

---

y Glen Warren Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

[2] Erwin Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 3ª ed., Hildesheim, Akademik Verlag, 1964 (1ª ed., Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1876); André Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère* (1923), 2ª ed., París, E. de Boccard, 1968.

* En francés, *farce* significa tanto "farsa" como "relleno". [N. del T.]

cia de tomarse revancha, la segunda sofística habría permanecido de hecho en un mismo sitio, dentro de las fronteras en las que la derrota había reducido su modelo: la retórica, y hasta la mala retórica. Esta asimilación actúa como parada eficaz contra la consideración filosófica. Gracias a ello, la filosofía no tropezó con ninguna dificultad para excluir durante mucho tiempo ambas sofísticas a la vez del campo de su historia.

Pero si volvemos a tomar como punto de partida el estatus sofístico del lenguaje –la logología–, resulta posible establecer entre la primera y la segunda sofísticas una relación que no sea de homonimia o de caricatura. En ese caso, la aprehensión conjunta de ambas puede aclarar el sentido mismo de la relación de la filosofía con la literatura por la vía de la retórica.

El valor de la retórica: de Platón a Perelman

¿Quién habla de retórica sofística?

Al comienzo mismo de este libro propuse, para hablar del *logos* sofístico, el término "discursividad" en lugar de "retórica", aun cuando no siempre respeté esa distinción. Hablar de "retórica sofística" es, en efecto y ante todo, en el sentido a la vez cronológico y lógico del adverbio, ser platónico, o al menos rendir tributo al platonismo. "Did Plato coin *rhetoriké*?": ¿Platón acuñó la palabra "retórica" como se acuña una moneda? Schiappa tiene, si no razón, al menos muy interesantes razones para responder que sí.[3] En caso de necesidad, Gorgias y Antifonte podrían enseñarnos que el hecho de que no haya testigos no indica que algo no ha sucedido: no hay pruebas por la ausencia. Pero la ausencia está ahí:

[3] "Did Plato coin *rhêtorikê*?" es el título de un artículo de Edward Schiappa publicado en el *American Journal of Philology*, 111 (4), invierno de 1990, pp. 457-470. Véase, del mismo autor, "*Rhêtorikê*: what's in a name? Toward a revised history of early Greek rhetorical theory", en *The Quarterly Journal of Speech*, 78 (1), febrero de 1992, pp. 1-15.

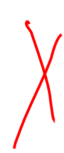
no hay aparición "presocrática" de la palabra "retórica" en el *Thesaurus* de la lengua griega hoy informatizado. Tampoco hay en las dos columnas que propone la biblia, incompleta pero meditada, de Diels y Kranz, casos que no remitan a un contexto doxográfico o a un testimonio. En cambio, encontramos en ella, al menos una vez, el nombre de agente *rhétor*, para designar a quienes hablan frente a la asamblea: Trasímaco, que cita a Dionisio de Halicarnaso para hacer de él uno de los orígenes del estilo mixto, habría sostenido en su *Perí politeias* que "quienes difieren unos de otros, sean oradores o no [*kai ton rhetoron kai ton allon*]", no advierten que la contradicción entre ellos no es externa, sino ya interna, y que "su propio discurso contiene el discurso del otro".[4] Una manera, en resumidas cuentas, de recordar que el *rhetor*, como los "meteorólogos" o los "filósofos" cuyos combates evoca el *Encomio de Helena*, tiene por actividad el *logos*: se trata, en efecto, de "discurso" y discursividad, no de retórica.

¿Por qué hablar entonces o, mejor, diría Nietzsche, quién habla de "retórica sofística"? Respuesta: Platón, pues, a tal punto que su *Gorgias* tendrá este subtítulo: *Perí tes rhetorikés*. Es cierto que muchas veces se señaló[5] que la palabra no se encuentra antes de Platón, pero antes de Schiappa nunca se intentó verdaderamente tomarla en cuenta. Sin embargo, es muy probablemente el *Gorgias*, escrito hacia 385 a. C., el que nos hace asistir a la invención del término, al igual que la de otras palabras conocidas y glosadas: *eristiké*, *antilogiké*, *dialektiké* e incluso, tal vez, *sophistiké*. Pero en el caso de *rhetoriké*, las cosas se plantean de tal forma que el lector no puede imaginar ni por un instante que se trata de una invención platónica: "Parte del poder retórico del *Gorgias* de Platón", escribe Schiappa, "radica en que éste persuade al lector de que el referente objetivo de *rhetoriké* está presente desde hace cierto tiempo". Estamos al comienzo del diálogo. Querefonte pregunta a Polo "cuál es el 

[4] Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Demóstenes*, 3 = 85 B 1 D. K.

[5] Ya lo hizo Werner Pilz en *Der Rhetor im attischen Staat*, Weida, Druck von Thomas & Hubert, 1934, citado por Schiappa.

arte cuyo saber posee Gorgias, para que podamos llamarlo por el nombre que corresponde" (448 c), y cuando Polo se lanza a hacer el elogio de ese arte en vez de decir cuál es, Sócrates toma el relevo e interpela directamente a Gorgias: "Dinos tú mismo, Gorgias, cuál es el saber cuyo arte posees y, en consecuencia, qué nombre es preciso darte". "La retórica, Sócrates", contesta Gorgias. "Entonces, hay que llamarte orador." Éste es el doble giro de Platón: la *tekhne* precede al técnico y no a la inversa, y el propio Gorgias revela el nombre de esa *tekhne*. La sofística es retórica, y será Gorgias quien lo diga. Refinamiento de la sutura: Sócrates utiliza el término justo antes, como una palabra cuya disponibilidad destaca, cuando reprocha a Polo, "muy preparado para hacer discursos" (*pareskeuasthai eis logous*), ser más ducho en "lo que llamamos retórica" (*ten kaloumenen rhetorikén*) que en el "diálogo" (*dialégesthai*, 448 d).



Esta ecuación, sofística = retórica, presenta un doble interés estratégico para el filósofo. El primero, explotado en todo el *Gorgias*, consiste en excluir al sofista orador de la filosofía y de su historia. El sofista, como el orador, o como el orador que es, puede tener un valor educativo y cultural (hay en ello un *Bildungsideal* que tiene sus aspectos admirables), pero lo cierto es que no se trata de un filósofo y ni siquiera de un pensador crítico con respecto a la filosofía.

El segundo interés es estratégico en lo relacionado con quienes podrían situarse en el punto de vista de la retórica e intentar tomar partido por ésta: si hay "retórica sofística", sólo se la pensará, pese a todo, con Córax, Tisias y sus disputas sicilianas de deslindes, y luego con Gorgias y quienes lo siguieron, según el estatus epistemológico del "todavía no", cuyo encanto, como lo hace notar Schiappa, es el del flogisto en comparación con el oxígeno.

Aristóteles hace ver que ambos están ligados y que la pedagogía cultural de los sofistas oradores está aún demasiado verde, cuando, al final de *Sobre las refutaciones sofísticas*, denuncia, en términos muy maoístas, la *pragmateia* de Gorgias y la enseñanza de los profesores que lo antecedieron: "Como si, al pretender transmitir la ciencia de no sufrir dolor en los pies, no enseñáramos a al-

guien el arte de hacer zapatos, o dónde procurarse ese tipo de cosas, y nos limitáramos, en cambio, a presentar a la persona varias clases de calzado: de ese modo la ayudaríamos en sus necesidades [*pros ten khreian*], pero no'le transmitiríamos el arte" (183 b-184 a). Apenas una *tekhne* guiada por la mera necesidad: eso es lo que diferencia al sofista tanto del filósofo como del orador consumado; sin lugar a dudas, porque también desde Platón sólo el filósofo posee las claves de la retórica o, mejor, lo que con él se da en llamar "auténtica" retórica.

La consecuencia más intensa de esta invención filosófica de la retórica puede formularse a la manera de una tesis muy simple, que sugiero por precaución: la retórica es la invención de la ontología para domesticar –para espacializar– el tiempo en el discurso. Por y en la retórica, el tiempo toma como modelo el espacio, y queda reducido a él: un discurso es, en primer lugar, un organismo que se despliega (tiene un "plan") y se articula (hay que saber "recortarlo", dice Platón); desde un punto de vista "restringido", está tejido de "tropos" y "metáforas" (escuchad hablar al espacio). En síntesis, se trata de pasar del hilo de la continuidad y de la aprehensión del *kairós*, remate del tiempo, al *topos* y los *topoi*, lugares del buen hablar. Por eso, asimilada toda filosofía, si hay una particularidad sofística de la retórica, implica el señalamiento de algo así como una "retórica del tiempo", que sería a las retóricas del espacio lo que la logología es a la *theoría*.

"Contra Platón", de Elio Arístides

En las sumas especializadas, por eruditas que sean, pero también en lo que hoy se presenta como la renovación de la retórica (la "nueva retórica", y la ternura platónica –si así puede calificarse– de Perelman por la sofística), es difícil volver a poner en cuestión la escena del *Gorgias*. Al igual que en lo concerniente al consenso, a menudo se aprecia mal el impacto de la negociación aristotélica entre Platón y la sofística. Es necesario hacerlo, sin embargo, si se

pretende comprender de qué manera la sofística se sirve de la retórica, o se alía con ella, para superar de nuevo el influjo de la filosofía e invertir el juicio: gracias a la retórica, a través de Cicerón y Quintiliano por una parte, y de Filóstrato por otra, ya no es la sofística la que procura hacerse pasar por filosofía, sino el filósofo quien remeda e imita al orador sofista, si no al sofista orador.

Platón está en el origen de la cuestión filosófica fundamental, sin duda la única verdaderamente filosófica, que se plantea con referencia a la retórica: la de su ambigüedad y hasta su homonimia. Cuestión que él desarrolla en un alegato en *pro* y en *contra*: *contra*, el *Gorgias*, *pro*, el *Fedro*. En efecto, la retórica por la cual aboga y la retórica contra la cual alega son completamente distintas: en el *Gorgias*, se trata de una retórica sofística, adulación que se desliza bajo la máscara de la legislación y la justicia, y la cuestion es la sofística misma; en el *Fedro*, se trata de una retórica filosófica, la del dialéctico que analiza y compone las ideas; se trata de la retórica en cuanto es filosófica, y de la filosofía misma. De manera que, a partir de Platón, el diagnóstico definitivo, según la severa ecuación de dos igual a cero, es el siguiente: no hay una sino dos retóricas, lo cual equivale a decir que no hay retórica en absoluto, porque en su lugar encontramos o bien la sofística, o bien la filosofía. Es preciso decir, pues, que en Platón presenciamos a la vez la invención de la retórica y su desvanecimiento.

Para leer mejor a Platón contra sí mismo, propongo tomar apoyo en una posición retórica dura, emblemática de la segunda sofística, la de Elio Arístides, a quien ya conocemos por sus elogios y su reescritura del mito de Protágoras. Gran comentarista del *Fedro* y el *Gorgias*, no deja de asegurar y reasegurar "contra Platón" la defensa de los Cuatro –Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles– y, a la vez, la de la retórica.[6]

[6] Cito a Arístides según la edición de Friedrich W. Lenz y Charles A. Behr, *P. Aelii Aristidis opera quae exstant omnia*, Leiden, E. J. Brill, 1978, vol. 1, fascículo 1, pp. 144-289, Πρὸς Πλατῶνα ὑπὲρ ῥητορικῆς ("Contra Platón, en defensa de la retórica"), y vol. 1, fascículos 1 y 2, pp. 294-524, Πρὸς Πλατῶνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων ("Contra Platón, en defensa de los Cuatro").

Los largos discursos de Arístides permiten, en efecto, desarrollar con mayor sutileza la cuestión misma de la ambigüedad de la retórica. Los siguientes son, a mi juicio, los términos del problema según él los plantea: ¿hay, como sugiere buena parte de la *doxa* platónica, dos retóricas (la del *Fedro* y la del *Gorgias*) o, mejor, dos usos de la retórica (y en este caso el *Gorgias* se opone a sí mismo), o, por último, algo semejante a una "tercera" retórica, es decir, una sola y la misma, cuya idea, por lo demás, Arístides propone construir sobre todo a partir de los silencios de Platón? Exploremos con él cada una de estas hipótesis.

Dos retóricas, ninguna retórica

En primer lugar, la hipótesis de dos retóricas que, al revelarse sofística por una parte y filosofía por otra, anulan el concepto mismo de retórica.

El *Gorgias* es la maquinaria que hace equivalentes retórica y sofística, de entrada indiscernibles en la persona misma de Gorgias, el gran sofista, que afirma pues, en lugar de Platón, profesar la retórica. El sofista maestro de retórica da entonces una definición de su arte, sobre la cual va a descansar todo el diálogo, y que Sócrates resume en términos que luego fueron célebres: "Si comprendo bien, tú dices que la retórica es un artífice de persuasión" (*peithóus demiourgós*, 453 a). Empujado por Sócrates, Gorgias extiende el dominio de esa persuasión, en principio centrada en "lo justo y lo injusto" (454 b), a todos los tipos de competencias, y acepta así la distinción entre "creencia", o persuasión ligada a la retórica, y "ciencia". La pretensión de universalidad signa una relación con la *doxa* y constituye lo propio de la sofística para la *philosophia perennis*.

Cuando Sócrates reconsidera la definición, contra Polo, esa misma doble característica lo lleva a negar a la retórica la jerarquía de *tekhne* (sólo es "empiria y rutina gastada", 463 b), y le permite definirla como un "espectro" (*éidolon*, 463 d), una "adu-

lación" que "se desliza bajo la máscara" del arte correspondiente y lo "finge" (464 c-d). Conocemos la famosa analogía de analogías a la cual llega entonces: así como la higiene se desliza bajo la gimnasia y la cocina bajo la medicina, así, en la esfera del alma, la sofística se desliza bajo la legislación y la retórica bajo la justicia (465 c). Pero, si bien se mira, y contra nuestra intención, no hay más motivos, por lo tanto, para identificar sofística y retórica que para confundir higiene y cocina o legislación y justicia. Salvo que consideremos dos series de observaciones que no dejan de hacer tan pronto Sócrates como Elio Arístides. Como la legislación y la justicia son dos partes de un mismo todo, la "política" (464 b), es verosímil que, por su lado, sofística y retórica también participen de un solo arte, que tal vez no tenga otro nombre único y terminológicamente consagrado que el demasiado vago de "cuidado del cuerpo", del que la gimnasia y la medicina forman parte. Si admitimos, sin embargo, que aquéllas difieren en naturaleza, serán en todo caso muy difíciles de distinguir: "Como [sofística y retórica] están muy próximas una a otra, sofistas y oradores se dedican al mismo asunto y giran en torno de las mismas cosas, y no saben para qué pueden servir ellos mismos, como tampoco lo sabe el resto de los hombres" (465 c). Por otro lado, si leemos bien la analogía –cosa que Arístides, que consagra su vida a escribir y pronunciar discursos, hace con tono disgustado–, la retórica es menos bella que la sofística (III, 600); o, para decirlo con más exactitud, la segunda contiene a la primera así como la universalidad estructurante de la legislación contiene los casos, la reparación en cada uno de ellos de los daños, que incumben a la justicia. Sócrates lo reafirma contra el esnobismo antisofístico de Calicles:

> Un sofista y un orador son la misma cosa, querido amigo, o están muy cerca, sumamente próximos, como ya le dije a Polo. Pero tú, como no sabes, crees que por un lado hay una cosa absolutamente bella, la retórica, mientras que desprecias la otra. Sin embargo, a decir verdad, en materia de belleza la sofística se

> impone a la retórica, exactamente como la legislación se impone a la administración de la justicia y la gimnasia a la medicina (520 a-b).

Del *Gorgias*, y de la propia analogía, se deducirá en consecuencia que la retórica no es, en el fondo, otra cosa que la realidad concreta y contingente, la actualidad de la sofística.

Veamos cómo se confunden retórica y filosofía en el *Fedro*. El punto de partida de este diálogo en su examen temático de la primera no difiere de la retórica sofística del *Gorgias*: un "arte de los discursos", que declara que "sin mí, conocer lo que es no significará ganancia alguna para el arte de persuadir" (260 d). Por otra parte, ése es el motivo por el cual Sócrates duda, de nuevo, de que se trate efectivamente de una *tekhne* y no, más bien, de una "rutina despojada de arte" (*átekhnos tribé*, 260 e; cf. *Gorgias*, 463 b). Sin embargo, esta vez, en lugar de vilipendiar la adulación, Sócrates recomienda "no maltratar sino, al contrario, perdonar a quienes, al no saber dialectizar, resultan incapaces de definir lo que puede ser la retórica" (269 b): la retórica enseñada por Tisias, Gorgias, Pródico, Hipias, Protágoras podrá parecer, con su inquietud por el *eikos* (lo verosímil y la imagen) en lugar del *alethés* (lo verdadero), un atajo hacia lo persuasivo (271 c-272 e); en realidad, representa simplemente cierta cantidad de "conocimientos necesarios" (269 b) previos a la retórica consumada, así como es necesario –mi glosa– conocer el alfabeto para aprender a leer.

Por eso, y para llegar a esa retórica consumada, es necesario y suficiente proceder, sobre esta base sofística, a una serie de ampliaciones y transformaciones que ahora la hagan equivalente a la filosofía. Con frecuencia, la primera ampliación pasa inadvertida: la retórica es una técnica de los discursos no sólo públicos, sino también privados (261 a). Ampliación que debemos vincular, como lo destaca Sócrates, al hecho de que la retórica "puede más" cuando "discrepamos" (*stasiotikós*, 263 a, *ou symphonoumen, planómetha*, 263 b), es decir, cuando hablamos no "del hierro o el dinero", sino "de lo justo y lo bueno" (*ibid.*): cuando juzgamos valores.

La segunda ampliación, aun cuando provenga de la constatación lógica, así como la primera se originaba en la constatación empírica, no por eso deja de constituir una transformación de magnitud: el manejo adecuado del *eikós*, la verosimilitud retórica, e incluso de la *apate*, ese "desengaño", "ilusión", "embuste" sofísticos, exige el conocimiento de la "verdad" y los "entes": "sin duda es preciso, si uno quiere engañar a los otros sin engañarse a sí mismo, conocer a fondo y con exactitud la semejanza y la desemejanza de los entes" (262 a); y también: "en todas partes, quien conoce la verdad es quien sabe encontrar las semejanzas de la mejor manera" (273 d).

De tal modo, Sócrates llega a aquello que de veras ama. Sus ocupaciones prácticas en las orillas del Ilisos, bajo los plátanos, al calor, frente a un auditorio de cigarras y, en particular, la capacidad del discurso "de pasar de la censura al elogio" (265 c), le enseñan en qué consiste efectivamente ese "arte de los discursos del que Trasímaco y otros se valieron para ser hábiles en el hablar, y lograr otro tanto con aquellos que aceptaban llevarles regalos como si de reyes se tratara" (266 c): la verdad de la retórica de pago, retórica-sofística, es la dialéctica, el arte "de las divisiones y las reuniones" entre ideas, que nos hace capaces –en un solo sintagma, como se verá, bien perelmaniano– de *legein te kai phronéin*, "hablar y pensar" (266 b). Pues sólo la dialéctica consigue componer en un sistema los restos, las fórmulas, los fragmentos de discursos que enseña la retórica cara a Fedro, y sólo el dialéctico se preocupa por "hablar también con persuasión" de cada uno de los elementos de la retórica sofística, así como de "organizarlos en un todo sistemático". En resumen, sólo la dialéctica es capaz de ser el sistema de la sofística.

El fin del diálogo vuelve entonces a una definición propuesta al principio del examen, en la primera ampliación: "El arte retórico es una suerte de psicagogia por medio de los discursos" (261 b). La enseñanza de la retórica, ahora explícitamente sistematizada, debe pasar por un conocimiento de los tipos de almas, sus maneras de actuar y padecer, y por un conocimiento simétrico de los 

géneros de discursos, para desembocar en el conocimiento de las relaciones causales entre unos y otros y permitir ponerlos en correspondencia, en armonía término a término, con vistas a una psicagogia eficaz adaptada a la ocasión (270 e-272 b). Para recapitular, concluiremos de ello que la retórica es una tarea sin duda infinita (por eso, además, hay que perdonar a los sofistas que buscan atajos), porque se aplica a todos y a todo, porque no existe sin el conocimiento de la verdad y los entes y, para terminar, porque su momento clave es la *tekhne dialektiké*. A tal punto que un hombre razonable, termina Sócrates, no se tomará jamás todo ese trabajo "para hablar y actuar en relación con los hombres, sino para poder pronunciar discursos que le granjeen el favor de los dioses, y obrar en todo, tanto como sea posible, para conquistarlo" (273 e). Ésa es, pues, la última y celebre ampliación/mutación: la retórica en su relación con lo divino es el nombre del proyecto pedagógico infinito de la filosofía, aun para el propio filósofo. La retórica es la filosofía misma.

En consecuencia, si se juega *pro* y *contra* el *Fedro* y el *Gorgias*, se elegirá sin duda entre dos no retóricas: entre el vicio, la sofística, y la virtud, la dialéctica.

Dos usos de la retórica

El *Fedro* lleva como subtítulo "Sobre lo bello, diálogo ético". Por lo tanto, para encontrar la retórica, acaso sea preciso, después de todo, limitarse a leer el *Gorgias*, "Sobre la retórica, diálogo trastornante".

De hecho, también encontramos en el *Gorgias* otra línea de fuerza, que presenta no exactamente dos retóricas, sino dos usos, uno malo y otro bueno, de una sola técnica neutra o indiferente desde el punto de vista axiológico. Eso es, al menos, lo que describe el propio Gorgias, cuando aconseja "emplear [*khresthai*] la dialéctica como cualquier otro arte de combate" (456 c), es decir, explica de inmediato, "asignándose por fin la justicia" (*epí to dikaios khresthai*, 456 e, 457 c):

> Se debe emplear la retórica también con justicia, como un arte de combate. Si alguien, creo, que ha llegado a ser orador, comete injusticias gracias a ese poder y ese arte, no hay que despreciar ni expulsar de las ciudades a quien se los ha enseñado. Pues este último los ha transmitido con vistas a un justo uso, aunque aquél haga de ellos un uso opuesto. Así pues, es justo despreciar, expulsar, dar muerte a quien los ha usado sin rectitud, pero no a aquel que ha enseñado (457 b-c).

Por lo demás, este juicio del sofista es compartido por Sócrates, que concluye el mito de los Infiernos, al final del diálogo, con una tirada moral en la que se encadenan los siguientes elementos: que es menester evitar cometer la injusticia más aún que sufrirla; que el segundo bien, luego del bien de ser justo, es el de llegar a serlo tras pagar el propio error, y para terminar, que hay que huir de la adulación y "valerse de la retórica, como de cualquier otro medio de acción, siempre con vistas a lo justo" (*khresteon epí to dikaion aéi*, 527 c).

Así, a lo largo de todo el diálogo, los dos usos se distinguen claramente por su finalidad, y sirven para estructurar la analogía: el arte aspira a "lo mejor" (*to béltiston*), mientras que su falsificación apunta a "lo más placentero" (*to hédiston*, 464 c-465 a). En los momentos clave, no deja de reaparecer la oposición entre un uso vergonzoso caracterizado por el placer y el regocijo, y un bello uso caracterizado por la utilidad y el progreso de las almas, por ejemplo con referencia a la poesía y, en particular, a la tragedia (502 b), así como en relación con la elocuencia política (502 e-503 b). Es forzoso comprobar, pues, que si la retórica como tal es indistintamente capaz de lo mejor y lo peor, para el sofista, al igual que para Sócrates, es menester someterla a una finalidad extrínseca, a una ética decidida por una instancia que se asemeja mucho a la filosofía.

A la vista de este análisis, se imponen ciertas observaciones, sugeridas por Elio Arístides.

Ante todo, se advertirá la reaparición, como si estuviera proyectada dentro del *Gorgias*, de la dicotomía entre éste y el *Fedro*.

Arístides muestra cómo leer en el primero, que es lícito denominar entonces un "tratado paradójico" (II, 442), a la vez el *Gorgias* y el *Fedro*: los dos usos sirven, en definitiva, para determinar dos naturalezas, de acuerdo con el siguiente esquema:

Gorgias		*Fedro*
retórica = sofística		retórica = filosofía
mal uso retórica = sofística el *Gorgias* en el *Gorgias*	buen uso retórica = filosofía el *Fedro* en el *Gorgias*	

En efecto, una de dos. O bien sólo hay en concreto una retórica, a la que puede darse un buen o un mal uso, y en ese caso hay que limitarse a hacer su elogio, exactamente como se hace, desde Isócrates y Aristóteles, el de la medicina e incluso el de la filosofía, que no padecen ninguna deshonra por el hecho de que algunos (sedicentes) médicos o filósofos hayan matado a sus pacientes o caído en pozos, pues el error no corresponde al arte (II, 247-253; III, 537, por ejemplo). O bien hay dos retóricas, y Platón se equivocó al condenarlas bajo el mismo nombre, como si la mala fuese la única, porque "no es bello ni conveniente llamar a los vicios con el dulce nombre de virtudes, ni empequeñecer éstas al asociar a cada una el vicio correspondiente" (II, 452).

En definitiva, si la buena es inhallable, como lo sugiere una observación del *Gorgias*, por la que Sócrates, que ve por doquier la adulación, pretende no haber conocido jamás "esa retórica" (la que aspira a lo mejor, 503 b, comentada por Arístides en III, 539; cf. II, 344, por ejemplo), ése no es un motivo para no hablar de ella ni para suponerla inexistente. Después de todo, ¿hay, incluso según el *Fedro*, un solo verdadero orador, un solo dialéctico, un solo filósofo, por no hablar de un solo hombre virtuoso?

Como se advertirá, el aspecto sensible es que, si de veras existe una y una sola retórica, sea cual fuere el uso que se le dé, debería poder ser, como tal, independiente de todo juicio ético o

filosófico. De lo contrario, se la consideraría utópica ("esa retórica", la del *Fedro* en el *Gorgias* y la del *Fedro* mismo) o condenada (la del *Gorgias* en el *Gorgias*). Es eso lo que no deja de testimoniar el desarrollo propio del diálogo, que culmina en la condena de la retórica. En efecto, es necesario y suficiente que el adversario de Sócrates, Gorgias o Polo, acepte un juicio de valor (sobre la relación entre retórica y belleza, bien o justicia), para que en cada oportunidad, desde luego, la retórica quede atrapada en las redes de la filosofía. Polo lo advierte en el caso de Gorgias y se enfurece (461 b); Calicles lo advierte en el caso de Gorgias y Polo (482 d-483 a) y contraataca, y Sócrates, por fin, reivindica la justeza mayéutica del procedimiento: "Lo que reprochabas a Polo concederme por vergüenza [*aiskhyne*, que retoma *eskhynthe*, 461 b, y *aiskhynetai*, 482 e] era, pues, verdad: cometer una injusticia es más feo y, en esa medida, más malo que sufrirla; para llegar a ser orador de manera correcta, es preciso entonces ser justo y entendido en justicia, y eso es lo que Polo reprochaba a Gorgias: haberlo admitido por vergüenza [*di'aiskhynen*]" (508 c).

Si la retórica se condena así a pasarse al enemigo y a caer en la inexistencia en beneficio de lo mejor o lo peor, sería –de dar crédito al *Gorgias*– porque se avergüenza de sí misma: porque la neutralidad axiológica, en materia de *logos*, en todo caso, es insoportable. Por eso, encontrar la manera de enorgullecerse de la retórica es toda la misión de una parte de la latinidad, así como de la segunda sofística.

Una tercera retórica: ¿la retórica?

Tercera y última hipótesis: ¿puede concebirse una sola retórica, indiferente a sus usos y, por lo tanto, incapaz de equivaler a dos, es decir, a cero?

Es cierto que Elio Arístides no la encuentra tematizada en los textos platónicos, pero decide leer una posibilidad de ese tipo, en negativo, en un pasaje del *Gorgias*: "Si los Cuatro", dice Sócrates, "fue-

ron oradores, no se valieron de la verdadera retórica, pues de haberlo hecho no habrían sido derrocados, ni de la retórica que adula". Muy bien, comenta Arístides, "si los privas con justicia de ambas, entonces habrá de nuevo una tercera retórica, distinta de esas dos. De modo que, con ese discurso, aquello que es la retórica deja de ser doble, pero Platón no mostró, sin embargo, cuál puede ser la tercera" (530). Ahora bien, acaba de senalar, de pasada, que "tampoco los filósofos practican ni la verdadera ni la aduladora delante del pueblo" (526): esta vez, guardan silencio. Tercera retorica, que trastorna el paisaje ético y sólo aparece en el silencio de la filosofía, o en coincidencia con él.

De paso, Arístides disloca la imagen platónica de la mala retórica: la mala no es mala, y "los Cuatro" hacen como Sócrates o Platon, y bastante mejor que ellos; también invalida la distribución axiológica de los conceptos, como lo placentero, lo adulador y lo que aspira a lo útil, lo verdadero, el bien; muestra que si no hay dos retóricas, y ni siquiera dos usos de la retórica, sino una sola, para Platón los defectos serán todo uno con las cualidades. En suma, no se conforma con hacer jugar el *Fedro* contra el *Gorgias;* antes bien, pone en juego el primero en el segundo. La retórica se convierte de derecho –ya se lo habrá comprendido con la reescritura del mito de Protágoras– en el poder de universalidad por excelencia: retorica "basílica", reinante o real, "empiria retórica" que se adelanta a su título perelmaniano.

No obstante, esa universalidad entraña aún y siempre una paradoja. Como si no pudiese, estructuralmente, dejar de imitar a esa filosofía que la denigra, la retórica produce el límite, negado, rechazado, redefinido, de un abuso o una profanación de sí misma que significa una falsificación: que hace "sofística". "En el ámbito zigzagueante de la retórica, donde uno es siempre el sofista de alguien",[7] Arístides distingue, en efecto, dos clases de

[7] Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque moderne,* Ginebra y París, Droz/H. Champion, 1980, p. 94.

"malos" sofistas: por una parte, en términos clásicos, los asianistas, que no son sino los "afeminados", las "putas" (los "coloristas") de la elocuencia. Pero también, y sobre todo, el propio Platón, que no deja de pretender ser lo que no es, un filósofo, y niega ser lo que es, un orador; Platón, que acusa a los otros de complacerse en convencer o agradar, cuando él mismo regresa a Sicilia para seducir a los tiranos, y, por último, Platón, gran promotor de la verdad, que no deja de hacer hablar a Sócrates en ficciones dialogadas. Por eso, el final de "Contra Platón" lo muestra, "padre y profesor de los oradores" (465), puesto por Arístides bajo el yugo de la retórica como un "esclavo fugitivo" (463). Audacia, ironía y humor de este procedimiento sofístico por excelencia, de retorno al remitente y de catástrofe en espejo, coronado por una soberbia frase de orador: "[Platón] atrapó la sombra de la retórica y de ella se ocupa, pero ni siquiera ha tocado la retórica misma, así como los troyanos de Estesícoro tomaron la sombra de Helena por la propia Helena. La diferencia, empero, es que la sombra de la retórica ni siquiera se le asemeja" (II, 234).

Con Aristóteles, contra Aristóteles

En lo concerniente a la retórica de Aristóteles, el *locus classicus* consiste, desde Leonhard Spengel,[8] en inscribir la *Retórica* como continuidad del *Fedro*. Aristóteles, se nos decía, como alumno de obediencia genial, cumple efectivamente el programa socrático, que, por lo demás, con la salvedad de unas pocas cosas, presenta la matriz del plan de la *Retórica*: estudio de los géneros del discurso, estudio de los tipos de almas, acciones y pasiones (*ethos* y *pathos*), conexiones causales y adaptación palabra por palabra de conformidad con la ocasión. Aristóteles habría concebido, por lo

[8] Véase al respecto Leonhard Spengel, *Über die Rhetorik des Aristoteles*, Múnich, G. Franz, 1852.

tanto, una sola retórica, la buena, la del *Fedro*, cuya técnica amplió y afinó, sobre todo en el plano de la lógica, con los entimemas, y de la invención, con la elección de las premisas por lugares. De manera que Chaïm Perelman puede, con toda naturalidad, pretender a su vez cumplir el programa del *Fedro* con la *Retórica* de Aristóteles: así, en efecto, habría sido pensada la obra misma de este último.[9]

Pero hay, creo, otra línea de fuerza que se destaca de manera más magistral en la concepción aristotélica de la retórica: en el caso de la obra de este nombre, tratado diferente, la retórica se presenta como disciplina, si no autónoma, cuando menos distinta, ligeramente distinta. Sin lugar a ninguna duda, la retórica es una *tekhne*, una *dýnamis* y hasta una *episteme*, porque es conocimiento causal, que no sería legítimo confundir con la sofística ni con la filosofía. Esa autonomía, al menos intentada, de lo retórico fuera de la normatividad ética debe, a mi juicio, por la misma razón que la autonomía de lo político y en relación con ella, atribuirse a la tendencia sofística y antiplatónica de Aristóteles.

Como prueba de ello, para comenzar propondré la definición misma de la retórica, presentada en la primera línea del primer libro de la *Retórica*: *He rhetoriké estín antístrophos te dialektiké* (1354 a1), "la retórica es el análogo de la dialéctica", definición que hizo correr ríos de tinta. En efecto, a mi parecer, sólo puede comprendérsela en relación con el *Gorgias* y el *Fedro*, como perturbación del paisaje platónico. La retórica es "antistrofa", como en el *Gorgias*, vale decir que entabla una relación de analogía y constituye uno de los términos de una proporción. Pero, seguramente, la analogía no es la misma: la retórica de Aristóteles, falsificación de la justicia, no es en la esfera del alma el análogo de la cocina, esa falsificación de la medicina, en el dominio del cuerpo. Es antes bien, re-

[9] Este proyecto de Perelman, del cual volveremos a hablar, aparece con toda claridad, por ejemplo, en la introducción de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970 [trad. esp.: *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989].

pite Aristóteles, el análogo de la dialéctica. Llegamos, pues, a algo parecido a lo siguiente:

Platón	Aristóteles
$\frac{\textit{retórica}}{\text{alma}} = \frac{\textit{cocina}}{\text{cuerpo}}$	$\frac{\textit{retórica}}{\text{persuasivo}} = \frac{\textit{dialéctica}}{\text{demostrativo}}$

En términos aristotélicos, no es difícil explicar por qué la retórica es, en el campo de lo persuasivo, el análogo de la dialéctica en el campo de lo demostrativo. La analogía entre ambas se indica de manera constante en los dos primeros capítulos del primer libro: obedece a su carácter común de universalidad (en el sentido de competencia más o menos bien compartida por todos los hombres y, a la vez, de capacidad de tratar todos los temas), al hecho de que sus premisas son probables y sólo probables, y a que las dos pueden inferir una cosa y su contraria.

Pero la terminología aristotélica, aunque sólo sea en la medida en que apela a la *antistrophé*, *locus classicus* del *Gorgias*, se entiende únicamente –y esto, por lo tanto, suena deliberado– contra el fondo de la terminología platónica. El otro término platónico es, claro está, el de "dialéctica". He aquí la retórica aristotélica antistrofa de la "dialéctica", es decir, de la retórica filosófica del *Fedro*. No se dejará de notar que la disciplina retórica está así ligada a uno de los golpes de fuerza aristotélicos más vigorosos con respecto a Platón: el sentido casi homónimo del concepto de dialéctica, producido por un retorno reflexivo al lenguaje corriente.

En un horizonte transformado de tal manera puede terciar la definición operativa de la retórica, una definición que determina su *ergon* (su acción, su papel, su eficacia): "Es manifiesto [...] que su función propia no consiste en persuadir, sino en ver los medios de persuadir que entraña cada tema".[10] Notable, en efecto, es el paso atrás especulativo: la retórica no debe persuadir, como en el *Gorgias* y sin duda en el *Fedro*, sino ver, teorizar el "cómo" persuadir.

[10] Aristóteles, *Retórica*, 1355 b10 y ss.; cf. 1355 b25.

La consecuencia es clara: no habrá dos retóricas. Puede haber, es cierto, un uso justo y un uso injusto de la retórica: como en el caso de los bienes, con la única excepción de la *areté*, quien la usa justamente "ayuda", y quien la usa injustamente "perjudica" (1355 b2-7), y como en el caso de las artes, por ejemplo la medicina, si bien el éxito nunca está asegurado, siempre se puede, si no curar o persuadir, cuando menos atender o poner en práctica los medios de persuasión más adecuados (1355 b11-14). Pero esta vez, de conformidad con el anhelo de Elio Arístides, los dos usos no se transformarán, tal cual ocurre en Platón, en dos naturalezas: sea cual fuere el uso al que se la destine, la retórica es y sigue siendo globalmente, en cuanto tal, *khrésimos*, "útil" (1355 b10). Su poder, su técnica y su ciencia constituyen una positividad, con anterioridad a cualquier buena intención.

Otra manera de decirlo permitirá captar la diferencia con su "antistrofa". Ningún sofista puede ser dialéctico, porque la dialéctica tiene una intención conexa: en cuanto ejerce una "crítica", su función consiste en discernir entre lo demostrativo verdadero y lo demostrativo aparente (vale decir, lo no demostrativo, cuya utilización compete a la erística, y que se analiza especialmente en *Sobre las refutaciones sofísticas*). En cambio, un sofista puede ser orador, pues lo aparentemente persuasivo, a diferencia de lo aparentemente concluyente que en realidad es no concluyente, sigue siendo persuasivo mientras persuade, y no se requiere ninguna buena intención para persuadir. El hecho de que un sofista pueda ser orador, como, por lo demás, puede ser matemático, no implica que haya dos retóricas, ni que la retórica deba por ello desvalorizarse desde una óptica filosófica.

Con Aristóteles, entonces, la retórica se sitúa más acá de la intención. Puede haber, no obstante, algo parecido a un abuso de retórica, una extensión ilegítima, para hablar en términos kantianos: aquélla puede salir de los límites de su competencia, en cuyo caso uno cree ser orador, cuando ya no lo es. Esta posibilidad está ligada a la naturaleza propia de la retórica. En efecto, ésta es no sólo un "análogo" de la dialéctica, sino también un "retoño" (*pa-*

raphyés ti, 1356 a25) originado en dos ramas distintas: de esa misma dialéctica, por un lado, porque una parte de las pruebas técnicas está constituida por los entimemas o compendios de silogismos dialécticos, y de la política, por otro, porque las restantes pruebas técnicas obedecen al *ethos* del orador y el *pathos* de los oyentes; la retórica se sirve, por ende, de esa disciplina "ética" que, "a justo título, puede denominarse 'política'" (1356 a20-27). "Ésa es la razón, además", agrega entonces Aristóteles, "por la cual la retórica se desliza bajo la máscara de la política, y esta última es falsificada, sea por incultura, por pretensión o por otros motivos muy humanos" (1356 a27-30). "Deslizarse bajo" la forma o la máscara (*hypodyein*), "falsificar" (*prospoiéin*), incultura, pretensión, deseo de dinero: el vocabulario es sin duda el de la adulación en la analogía del *Gorgias* (cf. 464 c), característica de la sofística. Si lo comparamos con el texto casi idéntico de la *Metafísica* (IV, 2, 1004 b17-26), donde se dice que los sofistas "se deslizan bajo la misma máscara que el filósofo", porque la sofística, que se ocupa de todo como la filosofía, es "sólo una sabiduría aparente", comprobaremos que, para Aristóteles, la mascarada retórica se deja delimitar por la siguiente analogía:

$$\frac{\textit{retórica}}{\text{política}} = \frac{\textit{sofística}}{\text{filosofía}}$$

El abuso de la retórica, en consecuencia, no la hace confundirse, como su mal uso en Platón, con la sofística, sino con la política; se convierte entonces en una apariencia de política, así como la sofística es una apariencia de filosofía.

Con la salvedad de que, cuando ese abuso se produce, puede sostenerse a justo título que la retórica ya no es la misma: "se suprime sin advertirlo", dice Aristóteles, "su naturaleza propia", que consiste en referirse a discursos, y se la transforma en "*ciencia referida a ciertos objetos bien reales*, y no sólo a discursos".[11] En

[11] Aristóteles, *Retórica*, I, 4, 1359 b14-16.

síntesis, la retórica tiene por objeto los discursos, y la ciencia cuyo objeto es aquello de lo que éstos hablan en general es la política. Salimos de la retórica para entrar a la política cuando abandonamos los "lugares comunes" para hacer, por ejemplo, relatos geográficos e históricos, a menudo, empero, mucho más apasionantes de escuchar (1360 a33-37), u ocuparnos de "lugares propios" e incluso de principios, en cuyo caso nos encontramos, también de manera inadvertida, en la ciencia a la cual pertenecen esos principios (I, 2, 1358 a21-28). Aristóteles contra la sofística, todo él en ese diagnóstico de *metábasis* y en el sintagma "objetos bien reales" (*hypokeimenon tinón pragmaton*): la retórica se ocupa de *logoi*, sea, pero en ese caso, sólo de *logoi* y no de *prágmata*. La consideración de los *prágmata* como *hypokéimena*, cosas que están "ya ahí", y no como posibles efectos de *logoi*, basta para hacer ilegítimo su estatus político, y así se impide el impacto sofístico.

Pero Aristóteles ha impedido en primer lugar a Platón: la retórica recibe su norma desde el interior de su competencia, y no desde un afuera ético filosófico. Su calidad, buena o mala, no depende de su intención ni de su finalidad, sino de la manera buena o mala de ejercer su técnica. Es buen orador quien practica la *tekhne rhetoriké* elaborada por Aristóteles, sin sobrepasar los límites de su competencia. Hay en este sentido un cambio radical con respecto a Platón.

Contra Perelman, con Perelman

Elegir la retórica contra la filosofía

Si hay en efecto una mutación de sentido entre el valor de la retórica en Platón y su valor en Aristóteles, de manera tal que esta vez el homónimo no es ya el sustantivo sino el adjetivo, "buena" retórica, ¿qué sucede con el proyecto perelmaniano de dar satisfacción al *Fedro* gracias a la *Retórica* de Aristóteles?

El imperio retórico comienza con una profesión de fe hoy célebre:

> Al subordinar la lógica filosófica a la nueva retórica, tomo partido en el debate secular que ha opuesto la filosofía a la retórica, y ello desde el gran poema de Parménides.
>
> Éste, y la gran tradición de la metafísica occidental, ejemplificada por los nombres de Platón, Descartes y Kant, siempre opusieron la búsqueda de la verdad, objeto proclamado de la filosofía, a las técnicas de los rétores y los sofistas, que se conformaban con hacer admitir opiniones tan variadas como engañosas.[12]

Un discípulo de Eugène Dupréel es muy capaz, en efecto, de tomar con todo conocimiento de causa, y luego de Isócrates, Cicerón, Quintiliano o Elio Arístides, no sólo el partido de la retórica contra el de la filosofía, de la "vida activa" contra la "vida contemplativa", sino, de manera más decidida, el de las "técnicas de los rétores y los sofistas", el de la retórica sofística, estigmatizada por la tradición platónica como "mala" retórica, contra el partido de "la búsqueda de la verdad", el de la retórica dialéctica, la "buena" retórica.

¿Perelman o la sofística contra la filosofía? Se podría creer haber encontrado una confirmación del carácter prosofístico y antiplatónico de la "nueva" retórica introducida por Perelman en su constante referencia a Aristóteles, notable ausente, por lo demás, en la enumeración que ejemplifica "la gran tradición de la metafísica occidental". En efecto, Perelman es muy pronto consciente de que no deja de reescribir a Aristóteles:

> en el curso de nuestro trabajo, nos hemos dado cuenta de que los procedimientos que recuperábamos eran, en gran parte, los de la *Retórica* de Aristóteles; en todo caso, las preocupaciones de este

[12] Chaïm Perelman, *L'Empire rhétorique: rhétorique et argumentation*, París, Vrin, 1977, p. 12 [trad. esp.: *El imperio retórico: retórica y argumentación*, Bogotá, Norma, 1997].

> último se asemejaban extrañamente a las nuestras. Eso fue para nosotros a la vez una sorpresa y una revelación.[13]

Pero lo que invalida definitivamente esta hipótesis, y constituye esta vez una sorpresa y una revelación para el lector de Perelman, es que la *Retórica* de Aristóteles incluye de manera indisoluble, en el uso que aquél le da, este mismo texto y los *Tópicos*,[14] es decir, esa dialéctica a cuyo respecto ya hemos visto que era "crítica", a diferencia de la *tekhne rhetoriké*, y que un sofista, por lo tanto, no podía practicar.

¿La ambigüedad de Perelman, y ya no de la retórica, consistiría, pues, en elegir la sofística contra Platón, pero elegir también a Aristóteles contra la sofística?

Elegir el Fedro *contra el* Gorgias

No ha de creérselo durante mucho tiempo. Pues, a fin de cuentas, Aristóteles sirve de medio más que de ayuda para la determinación de un fin: lo que se revela de paso es el *órganon* de un gran designio, cada vez más decididamente platónico, más, en todo caso, de lo que lo hacen suponer las declaraciones de intención.

Forzoso es constatar, en primer lugar, que el encuadre mismo no tiene nada de aristotéhco. Para Aristóteles, lo hemos visto, la retórica es una disciplina distinta. Esta singularidad hace que no pueda confundirse en ningún caso con la totalidad de la filosofía; se la piensa, por el contrario, en el seno de una organización de conjunto, compleja, del saber humano, como análoga de la dialéc-

[13] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "Logique et rhétorique", en *Revue philosophique de la France et de l'etranger* (París), 140, 1950, pp. 1-35 reeditado en Chaïm Perelman, *Rhétoriques*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 63-107; la cita corresponde a la p. 71.

[14] Véase, por ejemplo, Chaïm Perelman, "Une théorie philosophique de l'argumentation", en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* (Wiesbaden), 54 (2), 1968, reeditado en *Rhétoriques*, *op. cit.*

tica, pero también subordinada a la política en la misma medida que la estrategia, la economía y los otros poderes o ciencias prácticas de los que la política, arquitectónica en el más alto grado, puede hacer uso.[15] Y, después de todo, la política misma no es sino una disciplina entre otras, distinta a la vez de la poesía y la teoría. Para Platón, al contrario, la retórica bien pensada (la "buena" retórica) y la filosofía bien pensada (la dialéctica) son casi equivalentes. Y tal es, más bien, el encuadre que un "imperio retórico" se propone necesariamente.

De todas maneras, un matiz de ese encuadre, de Platón a Perelman, podría volver a dar crédito a la opción sofística. En efecto, así como Platón dice, con el *Fedro,* algo parecido a lo siguiente: lo (verdaderamente) retórico es filosófico, Perelman decide decir: lo filosófico es retórico. E incluso, en lugar de un "todo es filosófico", que constituiría la opción realmente platónica del *Fedro,* Perelman promueve, más bien, un "todo es retórico", que representaría la opción más específica de Gorgias dentro del diálogo que lleva su nombre. En una primera lectura, la conclusión de "Rhétorique et philosophie", por ejemplo, se interpreta sin duda como dominación de lo retórico sobre lo filosófico:

> Si la filosofía permite esclarecer y precisar los conceptos básicos de la retórica y la dialéctica, la perspectiva retórica permite comprender mejor la empresa filosófica misma, al definirla en función de una racionalidad que supera la idea de verdad, entendido el recurso a la razón como un discurso dirigido a un auditorio universal.[16]

En esta conclusión vemos que la tecnicidad aristotélica ("los conceptos básicos de la retórica y la dialéctica") presta servicio a la universalidad retórica, la única capaz de extender, de manera

[15] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* I, 1, 1094 b2-5.

[16] Chaïm Perelman, "Rhétorique et philosophie", en *Les Études philosophiques,* 1, enero-marzo de 1969, reeditado en *Rhétoriques, op. cit.,* p. 220.

muy habermasiana, lo racional filosófico a todo el dominio de lo razonable.

Pero, como ya se entenderá, precisamente en ese punto la primera lectura se vuelve contra sí misma, y nos vemos obligados a trocar una vez más el horizonte sofístico por el horizonte platónico. Obligados, más bien, a reconocer que nunca dejamos seriamente el horizonte platónico, y que Perelman jamás dejó siquiera de militar por el *Fedro* contra el *Gorgias*. Eso es lo que prueba, por ejemplo, el debate muy esclarecedor con Georges Bénézé, que sigue "El ideal de racionalidad y la regla de justicia". Ante la pregunta de Bénézé, que describe perfectamente la posición de Gorgias: ¿aceptaría usted "resumir todo lo que hemos escuchado con esta frase: que el acuerdo entre quienes no piensan de la misma manera sólo puede hacerse por la elocuencia, es decir, por una persuasión conducida y alcanzada por quien sabe hablar"?, Perelman encuentra las palabras mismas de Sócrates (266 b) al describir la dialéctica que ama, para retrucar: "Y quien sabe pensar".[17]

El último y más auténtico refugio de su opción retórica ya no puede consistir, entonces, sino en el privilegio constante de una lectura de los dos diálogos en términos de "auditorio": la oposición entre el *Gorgias* y el *Fedro* puede reducirse así a una diferencia en la calidad de quienes escuchan. Lo testimonia la referencia permanente al pasaje faro del *Fedro*, 273 e, que Perelman parafrasea con descuido, a pesar de ocasionales comillas, como "retórica digna del filósofo", capaz de "convencer a los dioses mismos", frente al "auditorio de ignorantes" característico del *Gorgias*.

> El descrédito en que Platón sume la retórica, en su *Gorgias*, se debe al hecho de que se trata de una técnica de lo verosímil para

[17] Chaïm Perelman, "L'idéal de rationalité et la règle de justice", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 5 (1), enero-marzo de 1961, pp. 1-50, reeditado en Chaïm Perelman, *Le Champ de l'argumentation*, Bruselas, Presses universitaires de Bruxelles, 1970, pp. 287-336; la cita es de la p. 306 [trad. esp.: "El ideal de racionalidad y la regla de justicia", en *Dianoia, anuario de filosofía*, 8, 1962].

> uso del vulgo. Como la preocupación del orador era actuar de manera eficaz sobre un auditorio de ignorantes, debía necesariamente adaptar su discurso al nivel de quienes lo escuchaban. Las pruebas más sólidas, a juicio de los hombres competentes, no siempre eran las más convincentes, y es comprensible que Platón condenara los subterfugios de los oradores a quienes juzgaba indignos de un filósofo. Pero en el *Fedro*, Platón piensa en una retórica que sea digna de él, una retórica cuyos argumentos puedan convencer a los dioses mismos. *Si toda retórica tiende a la acción eficaz sobre las mentes, será la calidad de éstas la que distinga una retórica despreciable de otra digna de elogios.*[18]

Con el subjuntivo corroborado por varios indicativos, tenemos aquí el valor de la retórica para Perelman: ésta ya no depende, como sucedía en Platón, del objeto de la persuasión ("Es cierto que, para Platon, la retórica que complace a los dioses estaría fundada en un conocimiento objetivamente valedero. Pero, ¿cómo reconocer el carácter objetivo de un conocimiento, su conformidad a los hechos, la verdad de una proposición que se enuncia?", prosigue el autor), sino únicamente de los sujetos convencidos, de la calidad del auditorio al que el orador se dirige, pues de ese público depende, a su vez, la calidad de los medios adaptados a la persuasión. En resumen, el valor de la eficacia se mide por el valor del auditorio. Es eso, por otra parte, lo que justifica a criterio de Perelman el desdén clásico con respecto a la retórica: desde Gorgias y Aristóteles, y pasando por Quintiliano, ésta siempre se dirigió a ese mismo "auditorio de ignorantes". Técnica aristotélica, si se quiere, de adaptación regulada al auditorio, pero extrañamente respaldada por un renuevo de platonismo que decide, al margen de la retórica, acerca de la calidad de las mentes.

[18] Chaïm Perelman, "De la preuve en philosophie", en Université libre de Bruxelles (comp.), *Mélanges Georges Smets*, Bruselas, Librairie Encyclopédique, 1952, pp. 561-569, reeditado en *Rhétoriques*, *op. cit.*, pp. 313-323; la cita es de la p. 313; el énfasis me pertenece.

Querer el buen auditorio

La cuestión del valor de la retórica se transforma, pues, en cuestión del valor del auditorio: pero, ¿en qué aspectos se deja ver la calidad de un auditorio? Para responder esta pregunta, como para responder el interrogante sobre la "comunidad" del "lugar común", el propio Perelman vacila entre dos lugares, el de la calidad (tiene calidad lo que es mejor, y es común lo que es superior, preferible) y el de la cantidad: tiene calidad lo que es común, lo que es universal. Así, en "De la preuve en philosophie", llega a la cuestión decisiva, que luego retomarán Apel y Habermas: "¿Qué hacer cuando, al presentar una proposición que parece objetivamente válida, y a la que todos los seres racionales deberían adherir, tropezamos con una o más mentes reacias que se obstinan en rechazarla?".[19] Una de las soluciones posibles consiste, desde luego, en "excluir a los recalcitrantes del conjunto de los seres racionales", pero con semejante proceder, el auditorio universal se convierte en un "auditorio de elite" y "la calidad reemplaza la cantidad". Ahora bien, se apresura a agregar Perelman, "la reflexión filosófica puede caracterizarse por el hecho de no conformarse jamás con acuerdos de esta índole". La afirmación sugiere dos observaciones. En primer lugar, temo que la filosofía no pueda prescindir de una exclusión de ese tipo, desde Aristóteles, que en el libro *Gamma* de su *Metafísica* deja fuera de la humanidad, como "plantas" parlantes, a los sofistas que se niegan a reconocer el principio de contradicción, hasta Apel y Habermas, que reiteran ese gesto, esta vez contra el "escéptico consecuente".[20] En segundo lugar, la afirmación propone, en lo concerniente al mismo Perelman, la prueba definitiva de que éste ha tomado la expresa decisión de ser, a sus propios ojos, y como promotor de la nueva retórica, no un retórico, sino un filósofo. Por eso el "imperativo categórico de la argumentación", que es su descu-

[19] Chaïm Perelman, "De la preuve en philosophie", *op. cit.*, p. 321.

[20] Sobre este aspecto, véase Barbara Cassin, *Aristote et le logos*, París, PUF, 1987, capítulo "Parle si tu es homme".

brimiento y que él hace suyo, se enuncia así: "*El filósofo* debe argumentar de manera tal que su discurso pueda granjearse la adhesión del auditorio universal".[21]

El "auditorio universal" es el avatar kantiano del "auditorio de los dioses" extraído del *Fedro*: no se trata de un auditorio empírico, de existencia concreta, sino de un auditorio ideal, un principio regulador. En ese sentido, no sólo es, como los auditorios reales, una "construcción del orador",[22] sino que, además, tanto su encarnación como su idea varían "con los siglos, las épocas, los progresos de la ciencia". Sin ingenuidad, entonces, pero con plena conformidad a la ética, e incluso con pleno conformismo moral. En este aspecto, el texto más esclarecedor es sin duda "Logique et rhétorique", artículo apasionadamente alerta que, por intermedio de Proust y Paulhan, aboga por el efecto y la eficacia, al extremo de aconsejar, cuando "la percepción del procedimiento disminuye su eficacia", "valerse de la retórica para combatir la idea de que se trata de la retórica",[23] pero que yo encerraré, no obstante, en una fórmula: el efecto está pavimentado de buenas intenciones. Perelman se muestra en principio tan favorable a Gorgias y contrario a Sócrates, que confía todo el valor de la buena retórica a la siguiente analogía: "Diremos que la eficacia es para la retórica lo que la corrección es para la gramática y la validez para la lógica".[24] Sin embargo, esta promoción retórica de la retórica culmina sin el menor de los reparos en la más platonizante de las problemáticas: "Pero si sólo se toma en cuenta la eficacia, ¿tendremos un criterio que nos permita distinguir el éxito del charlatán y el del filósofo

[21] Chaïm Perelman, "Philosophie, rhétorique, lieux communs", en *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, quinta serie, 58, 1972; el énfasis me pertenece; véase también Chaïm Perelman, "Raison éternelle, raison historique", en *Justice et raison*, Bruselas, Presses universitaires de Bruxelles, 1963.

[22] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation…*, *op. cit.*, p. 650, n. 2.

[23] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "Logique et rhétorique", *op. cit.*, p. 97.

[24] *Ibid.*, p. 98.

eminente?". Y aquí volvemos a encontrar el auditorio universal como telón de fondo de nuestra pieza para tres personajes. Pues "la garantía de nuestros razonamientos" no es otra que "el discernimiento de nuestros oyentes". De allí el interés, "para el valor de los argumentos" (noción que se yuxtapone a menudo a la eficacia de la retórica, y hasta la sustituye), de "dirigirlos al auditorio universal", justamente aquel "al que se apunta en los razonamientos más elevados de la filosofía":

> El hecho de dirigirse a ese auditorio constituye, *en el caso de una mente honesta*, el esfuerzo máximo de argumentación que pueda reclamársele. Los argumentos que analizaremos serán, pues, los que *las mentes más rectas y, diremos, a menudo las más racionalistas*, no pueden no utilizar cuando se trata de ciertas materias, como la filosofía y las ciencias humanas.[25]

El imperativo retórico de interpelación al auditorio universal, unido a la petición de principio de que se trata aquí de la ficción de una mente honesta, en los dos sentidos del genitivo, queda habilitado, con ello, para distinguir entre buena y mala eficacia. El auditorio universal es el operador de la confusión definitiva entre retórica, filosofía y ética. Tal es, por otra parte, la conclusión elegida para terminar la recopilación de *Rhétoriques*, en la que se unen el auditorio universal que actúa "de norma por intermedio de lo normal" y "nuestro esfuerzo y nuestra buena voluntad para crearlo", a fin de poner de manifiesto que la argumentación se liga así, no sólo a una "sociología del conocimiento", sino "también a una ética".[26]

Ricœur se equivocaba al preocuparse por Perelman y el riesgo corrido a causa del "desinterés por la discusión filosófica autén-

[25] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "Logique et rhétorique", *op. cit.*, p. 99; el énfasis me pertenece.

[26] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "De la temporalité comme caractère de l'argumentation", en *Archivio di Filosofia*, 1958, pp. 115-133, reeditado en *Rhétoriques*, *op. cit.*, pp. 437-467; la cita corresponde a las pp. 465 y ss.

tica".[27] Pues la nueva retórica, aun cuando "comprenda" la filosofía, se define por estar, en contraste con la sofística, llena de buena *proáiresis*, y recibe sus valores de una ética preconcebida por la filosofía. En ello, la retórica actúa, a lo sumo, en el papel de ventrílocuo: como si, con el imperativo retórico del auditorio universal, hubiese deglutido a Platón.

Este recorrido nos confirma que una respuesta "no filosófica" a la cuestión del valor de la retórica sólo puede hallarse en el mantenimiento estricto de una problemática del efecto, no con, sino contra cualquier problemática de la intención. Al empeñarse, por ejemplo, en subsumir el *Fedro* bajo el *Gorgias* –bajo el *Gorgias* en el *Gorgias*–, y no a la inversa, y al desplegar una reflexión sobre el *ergon* que suspende el *telos*. Pues sólo el efecto es *index sui*, no pasible de *pseudos*, y permite a la retórica eliminar la ética como un cuerpo extraño: al jugar con lo indiscernible, la intención hace posible la usurpación y obliga a dejarse atribuir la máscara del sofista cuando no se reivindica con bombos y platillos el rostro del filósofo. La retórica en cuanto retórica es al contrario, como Aristóteles lo hace pensar, compatible tanto con la sofística como con la filosofía. Pero, desde el punto de vista platónico perelmaniano de una ética de la intención siempre preexistente y perdurable, una retórica así indecidible no podría ser más que sofística o, en todo caso, mala retórica.

EL ACTA DE NACIMIENTO DE LA SEGUNDA SOFÍSTICA: FILÓSTRATO

Ya no hay más que sofística

Quintiliano pone la elocuencia (y, con ella, un modelo sofístico frente al Sócrates de Platón, así como un uso de lo sofístico en ge-

[27] Paul Ricœur, "Rhétorique, poétique, herméneutique", en Michel Meyer (comp.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp. 143-155 [trad. esp.: "Retórica, poética, hermenéutica", en Mario J. Valdés (comp.), *Con Paul Ricœur: indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Azul Editorial, 2000].

neral) en lugar de la filosofía, y cierra a cal y canto la operación de inversión: triunfo de la retórica latina. Filóstrato, algo menos de dos siglos después, y de nuevo en griego, sitúa esta vez la retórica y la filosofía, al mismo tiempo, bajo la égida de la sofística: este gesto es constitutivo de la "segunda sofística" y determina el momento en que la sofística ocupa sola toda la escena, tanto la del pasado, reexaminado, como la del presente, escogido. Filóstrato rediseña en algunas frases toda la estructura, de modo que la sofística ya no está en el borde y menos aún afuera de una filosofía así delimitada y dadora de los valores: con él, la sofística constituye por sí sola un elemento sin afuera, el universo, y un súmmum, la excelencia, bosquejo a la vez inocente y extravagante de una estructura ontoteológica de la sofística. Con la segunda sofística, ya no hay más que sofística. Es así, me parece, como resultan verdaderamente interesantes los juicios más habituales emitidos sobre la cosa y la época: en los siglos II y III se registra el florecimiento de un "fenómeno cultural", marcado por la "afectación" y, añadiré, tal que la consideración de lo "auténtico" queda en él fuera de lugar para siempre. Verdad o truismo que propongo entender del siguiente modo: la *mímesis* cambia de sentido; ya no se trata de *mímesis* filosófica, es decir, de imitación de la naturaleza, cumplida con la *tekhne* y la *póiesis* aristotélicas; se trata de *mímesis* sofística, esto es, de imitación de la cultura, imitación de segundo grado, de tal manera que todo discurso sea un discurso de discursos, al modo de los ídolos de ídolos platónicos y de las interpretaciones de interpretaciones nietzscheanas: con la primera sofística pasamos de la naturaleza al discurso –el ser es un efecto del decir–, mientras que con la segunda pasamos del discurso al palimpsesto, y resulta lícito decir adiós a la *Poética*.

Las contadas frases de Filóstrato, que constituyen a la vez el bautismo y el emblema de la segunda sofística, hacen las veces de prólogo en una obra que, en general, se coincide en calificar de muy fastidiosa: *Vidas de los sofistas*, una compilación que, sin lugar a dudas, no tiene el valor literario o educativo de un Plutarco, y que habría que limitarse a utilizar, como ocurre con Diógenes Laercio

y toda la llamada doxografía, en carácter de mina de informaciones y anécdotas que deben tomarse con desconfianza y hasta con desprecio, vista la falta de conciencia histórica y sentido filosófico de sus autores. La obra más reciente dedicada a Filóstrato (y ha habido muy pocas), también escrita por Graham Anderson,[28] buen conocedor del período, proporciona sobre ello un testimonio algo tedioso, pero significativo. Filóstrato, ciertamente representativo de los "camaleones" mediáticos a los que Anderson se refiere,[29] es una especie de periodista esnob y lleno de desfachatez.[30] "Cuanto más se amplía nuestra perspectiva, más claro resulta que los puntos de vista del propio biógrafo son bastante estrechos."[31] "Escribir la historia del siglo II según Filóstrato equivaldría a escribir la del siglo XX según la reseña hecha en Balliol de los discursos de primeros ministros egresados de esa institución."[32] Ese colmo del horror se apoya en dos aspectos esenciales: el equívoco acerca de los orígenes del movimiento, que es "sospechoso y característico"[33] –leamos, peyorativamente, característico de intereses no filosóficos y de reflejos sofísticos–, y la construcción misma de las *Vidas*, cuyo plan, debilitado por un *gap* temporal, es "absurdo" e injustificable (*"sadly out of joint"*). En resumen, la operación misma de Filóstrato, al relacionar la segunda sofística con la primera y hacer de ésta una relación entre filosofía y retórica, es lisa y llanamente contingente y carece de sentido: "una comparación dudosa adosada a una historia dudosa".[34]

Retomemos, pues, con otro tipo de interés y de diversión. Así como las primeras frases del *Encomio de Helena* enarbolan cual

[28] Graham Anderson, *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A. D.*, Londres, Croom Helm, 1986.

[29] Graham Anderson, *The Second Sophistic…*, *op. cit.*, p. 239, entre otras.

[30] Graham Anderson, *Philostratus: Biography and Belles Lettres…*, *op. cit.*, pp. 38, 79 y 115).

[31] *Ibid.*, p. 80.

[32] *Ibid.*, p. 84. [Balliol es uno de los *colleges* de la Universidad de Oxford. (N. del T.)]

[33] *Ibid.*, p. 284.

[34] *Ibid.*, p. 11.

banderas las magníficas palabras constitutivas de la Grecia arcaica, así la dedicatoria filostrática pone en escena las señales de la cultura, *paideia* y *mímesis*, que hacen perdurable la identidad de Helena o, más exactamente, promueven su ilusión espectral en ausencia de libertad política. "Flavio Filóstrato al ilustrísimo Antonio Gordiano, cónsul": según la comprobación de Horacio transformada en un lugar común, estamos de entrada en la situación de una Grecia vencida victoriosa de su vencedor,[35] perfectamente descrita por Bowersock en su nuevo aspecto de un exótico *jet set* mundial:

> Es un espectáculo instructivo ver al sofista Filóstrato presentar una obra sobre los sofistas a un griego del Este, que pronto ha de ser emperador, a quien pudo conocer antes en el salón romano de una emperatriz siria y ha vuelto a encontrar más recientemente como gobernador de los griegos de Acaya. Esto es lo que ilustra a la perfección la significación histórica de lo que llamamos segunda sofística.[36]

Para decirlo con mayor precisión, el prólogo se ocupa de los vínculos (a decir verdad, más que improbables desde un punto de vista histórico) del *genos* del dedicatario romano, futuro emperador, con la *tekhne* griega: "Tu familia está ligada a ese arte" (479). Se trata de "memoria", "conversaciones" y "celo", "recintos sagrados" y "prodigios": donde se comprende que *thauma* no es, ya no es, el asombro que provoca el cuestionamiento filosófico, sino la aficion por lo maravilloso que sostiene la atención literaria. Y se trata, sobre todo, de hacer como (como el sofista Critias) y de hacer referencia a, a la referencia de las referencias, Homero ("Sé que Critias tampoco comenzaba por ahí, sino por Homero y sólo él", 479). Puesto que Homero es a la vez el padre de la sofística (como lo recuerda más adelante Filóstrato, Nicágoras llamaba "madre de

[35] Horacio, *Epístolas*, 2, 1.
[36] Glen W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, *op. cit.*, p. 8.

los sofistas" (620) a la tragedia, e Hipódromo replicaba: "Homero es su padre"; e incluso, precisaba, "su *phoné*", así como Arquíloco es su aliento) y el nombre propio de la universalidad de la cultura griega (no todo el mundo ve el mismo cielo, decía Dión, pero hasta los indios conocen a Homero).[37] Anderson lo destaca desde el punto de vista de la personalidad: "Podría considerarse que una función de la identidad de un sofista consiste en ser todo lo que puede haber de griego para todos los hombres".[38] Por mi parte, preferiría decir que la *mímesis* cultural tiene un efecto Grecia: la segunda sofística pone en acto el helenismo. Esa proposición, que también se extrae, por ejemplo, del "Elogio de Atenas" de Elio Arístides, permite marcar de manera algo distinta la relación y la evolución entre la primera y la segunda sofísticas. El helenismo de la primera, legible a través del "barbarizar" de Antifonte y Eurípides, así como en el "hablar griego" del mito de Protágoras, está ligado a la universalidad de la ley y de la institución política, mientras que el de la segunda se vincula, sin mediación y con razón, a la universalidad de la cultura; la semejanza evidente radica en que tanto una como otra, ley y cultura, sólo cobran sentido en su diferencia con respecto al universo físico y el universal natural.

El peso de la referencia basta para inducir una transformación de la jerarquía de la obra: ya no son en principio las Musas quienes cantan o inspiran, quienes aguzan las palabras y soplan los acentos, como sucedía con Homero, Píndaro, Hesíodo y sus pastores y hasta en los entusiasmos platónicos; ahora, el responsable de todo es el autor, y su "obra" se designa con el nombre de su "inquietud", *phróntisma*. Así, la segunda sofística está en condiciones de constituir un momento filosóficamente identificable del pasaje entre el antiguo entusiasmo y la moderna responsabilidad literaria. A punto tal que el trabajo de Filóstrato, con sus intenciones y

[37] Dión Crisóstomo, *Works*, discurso 53, sobre Homero, 7-8, Cambridge, Harvard University Press, 1932-1951, col. Loeb Classical Library, vol. 4, pp. 363 y ss. [trad. esp.: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1998-2000].

[38] Graham Anderson, *The Second Sophistic…*, *op. cit.*, p. 17.

sus cálculos, se identifica con el *phármakon* que la Helena de la *Odisea*,[39] como se recordará, administraba a Telémaco para que éste se dejara llevar al "placer de los discursos": pero el remedio pretende esta vez aliviar, ya no el duelo épico, sino la carga de lo político que pesa sobre los hombros del dedicatario romano.

Sofistas auténticos y doxosofistas, es decir, filósofos

Un *phármakon* semejante, más allá de la farmacia mágica del *Encomio* cantada por Gorgias, viene a impugnar el *Fedro*:[40] el remedio del doxógrafo destaca ante todo el valor de la escritura, droga egipcia no de la rememoración, sino de la memoria misma. En especial, el rey de Platón reprochaba a Theuth que entregara a sus discípulos la *doxa* de la sabiduría y no su *alétheia*, y creara así "doxósofos en vez de *sophói*": mediante un movimiento dos veces contrario, la primera frase de la dedicatoria basta para hacer que los doxósofos-doxosofistas sean más realmente sabios-sofistas que los filósofos que se aferran a la filosofía. "He consignado por escrito [*anégrapsa*] en dos libros dirigidos a ti a *aquellos que filosofaron con la reputación de practicar la sofística* [tous philosophesantas en doxe tou sophisteusai] *y aquellos que recibieron el nombre de sofistas en el sentido propio del término* [kai tous houto kyríos prosrhethentas sophistás]": la sofística es lo propio, *kyríos*, y para el filósofo se trata de entrar en *doxa*, en olor de sofística o, si se prefiere, en la gloria. Esta taxonomía pasmosa, que abre la declaración (479), también la cierra (484), esta vez proyectada en la autoridad del pasado que sirve de modelo: "Sofistas fue el nombre que los antiguos [*hoi palaiói*] dieron no sólo a aquellos oradores que hablaban excesivamente bien y se ilustraban, sino también a aquellos filósofos que daban libre curso a su expresión: de ellos debo hablar en primer

[39] Homero, *Odisea*, IV, 220.
[40] Gorgias, *Encomio de Helena*, § 14; Platón, *Fedro*, 274 e-275 b.

lugar, pues, sin ser sofistas, pero pareciéndolo, conquistaron el derecho a ese nombre". Por tanto, sólo los mejores filósofos (*tous xyn euroia hermenéuontas*, "quienes poseen una hermenéutica fluida", para mantener la metáfora de la ola o el flujo, cuya importancia tendremos que apreciar) pueden acceder al nombre y la jerarquía de sofistas. Recordemos el libro *Gamma* 2 (1004 b27 y ss.): tanto sofistas como dialécticos se mueven "en el mismo género" que la filosofía (se ocupan del ente que es común a todos), pero "la sofística es una filosofía sólo aparente, no real", "parece, pero no es" (*phainomene, ousa d'ou*). Para Filóstrato, al contrario, es de los filósofos de quienes debe decirse: *ouk ontes sophistái, dokountes de*, "no son sofistas y sólo lo parecen". Así, en los palimpsestos de la segunda sofística que responden a Platón y Aristóteles, la sofística se convierte en modelo y género epónimo de la filosofía.

Esta dicotomía entre auténticos sofistas y filósofos, tan buenos que han llegado a ser doxosofistas y a conquistar la eponimia, determina el plan de las *Vidas*. La primera sección del libro I se ocupa, en efecto, de estos últimos, a quienes a veces se denomina "filósofos sofistas".[41] Se trata de un breve excurso que sobrevuela a personajes semidesconocidos, despachados en algunas líneas –Eudoxo de Cnido (durante un tiempo discípulo de Platón, vivió sin duda entre 408 y 352 a. C.) y León de Bizancio (participó en la toma de Bizancio bajo el mando de Filipo de Macedonia), Días de Éfeso (ligado a la Academia y a Filipo) y Carnéades (apenas cuatro líneas para el fundador de la Nueva Academia en la Atenas del siglo II a. C.), y luego, justo antes del comienzo de nuestra era, Filóstrato el Egipcio, vinculado a Cleopatra, y Teomnesto de Náucratis, de quien se sabe aún menos–, para llegar por último, y extensamente, a los dos grandes de los siglos I y II d. C., los mismos para quienes la categoría parece haber sido creada: Dión de Prusa y su discípulo, Favorino. Se señalará, no obstante, que los mismos términos se aplican

[41] Es el nombre que les atribuye Aldo Brancacci en su importante monografía *Rhêtorikê philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

a todos: estudiaron filosofía, son "filósofos", pero se los "inscribe en la lista de los sofistas", se los "juzga dignos" de figurar en ella, se los "alista", se los "nombra", se los "proclama" sofistas (*enegraphe, proserhethe, enomisthe, egrápheto, proshethenta, apenenken, ekerytten*, 484-489) y, a la vez que filosofan, hacen cosas sofísticas (*sophistiká sophistóu*, 487; *sophistikótatai*, 488; *sophistén* [...] *sophisté*, 491) por dos tipos de razones, casi siempre combinadas: la influencia política y el arte de la oratoria. Un arte de la oratoria muy característico, no de las querellas contemporáneas de Filóstrato entre asianismo y aticismo, por ejemplo, sino, antes bien, tal como se encuentran en ella los indicios extremos de la sofisticación como arte del tiempo, arte de la contradicción y arte del sonido: improvisación, sentido de la réplica y la justa (490-491), paradojas, *minimalia* y estilo oracular (487, 489); hasta el privilegio, tanto aticista con Dión como asianista con Favorino, del órgano y la voz sobre el sentido (487, 488, 491): así como Trajano pasea a Dión en su carro triunfal, sin "comprender lo que dice" pero amándolo como a sí mismo, la muchedumbre romana que no sabe griego se entrega al placer de escuchar al hermafrodita galo, "los sonidos de su voz, la significación de sus miradas y el ritmo de su lengua". De manera que Filóstrato puede concluir esta primera parte como la ha comenzado: "Eso es todo lo que puedo decir sobre aquellos que filosofan con la reputación de practicar la sofística [*en doxe tou sophisteusai*]. Presento ahora a quienes recibieron el nombre de sofistas en sentido propio [*kyríos proshethentes sophistái*]" (492).

Rhetoriké philosophousa *y el estilo oracular*

Ahora bien, con la descripción de la sofística en sentido propio, la filosofía queda subordinada por segunda vez.

En primer lugar, a causa de la redefinición de la "antigua sofística" que abre el libro I: "La antigua sofística debe considerarse como una retórica filosofante" (*ten arkhaian sophistikén rhetorikén*

hegeisthai khre philosophousan, 480). Filóstrato lo dice como Aristóteles: antigua sofística y filosofía tienen el mismo objeto; pero, agrega, sobre ese objeto la sofística "dialectiza" o "diserta" (*dialégetai*), trata la cosa in extenso como ésta lo merece, mientras que la filosofía obra con ardides ("quienes filosofan tienden emboscadas con sus preguntas, y logran desentrañar así pequeños detalles de su indagación", 480) y, en suma, anda con remilgos para, en definitiva, "decir que aún no sabe" (*oupo [...] gignoskein*). Esta descripción de la cautela filosófica vacilante y aporética, unida al contrauso, con respecto a Platón, de *dialégetai*, designa bastante bien la operación de inversión. Como para Quintiliano, la sofística es en acto lo que la filosofía sólo es en potencia, razón por la cual, además, apenas algunos filósofos terminan por acceder a ese nombre y esa jerarquía. Al contrario, el sofista antiguo *hos eidós legei*: "habla sabiendo", aunque, a raíz de la ambigüedad de lo que llamamos conjunción subjetiva, forzoso es entender, a la vez o de preferencia, que habla "como si supiera".

La comparación que Filóstrato hace entonces entre filosofía y "adivinación humana", por un lado, y antigua sofística y "arte profética" (*thespiodó*, 481) y "oracular" (*khresteriodei*), por otro, es notablemente instructiva. Los filósofos de Filóstrato, en efecto, hacen, como los egipcios, los caldeos y los indios, "hipótesis a partir de las estrellas" (*myríois asteron stokhazómenoi*): toman la naturaleza como punto de partida y extraen de ella toda su ciencia: son astrólogos exóticos. Los sofistas, por el contrario, están en contacto con lo sagrado helénico, hacen "como la Pitia": en primer lugar hablan, dicen palabras llenas de nobleza y confianza, y en este aspecto no son humanos, sino demiurgos. Filóstrato acaba de citar los inicios habituales de los discursos sofísticos: "sé", "soy consciente de", "he observado desde hace tiempo", donde el orador se presenta, según las tres modalidades de la *paideia*, la experiencia personal y la observación científica, como sujeto del saber, y, en su defecto y como último recurso, la duda inscrita en la sabiduría trágica: "Nada es seguro para el hombre". Y agrega: "Un estilo [*idea*] de ese tipo, propio de sus exordios, hace resonar por antici-

pado la nobleza y la resolución en los discursos, y una clara aprehensión del ser [*eugéneian te* (...) *kai phrónema kai katálepsin saphé tou ontos*]". Filóstrato subraya de ese modo que la "clara aprehensión del ser" a la que llegan los sofistas no tiene nada de "físico"; siempre se limita a ser, y de manera muy explícita, un efecto de estilo: el estilo sofístico tiene, de nuevo, la eficacia del discurso oracular o sacramental. El elogio es recurrente a lo largo de las *Vidas*, desde Gorgias que declama su "Discurso pítico" de pie sobre el altar mismo, antes de que su estatua de oro se levante en el santuario (493), y sobre todo desde Esquines, que prescribió hablar "divinamente" e "improvisaba como si lo moviera un impulso divino, a la manera de quienes profieren los oráculos" (509), hasta Favorino, que "presentaba al modo de un oráculo" toda su vida en tres paradojas (489). Así se desliza la réplica al *Fedro*, cuando Sócrates se burla de los políticos que se defienden de la acusación de ser logógrafos y sofistas y se protegen detrás de las autoridades en la *arkhé* de sus discursos:

> No adviertes [dice Sócrates a Fedro] que, en el escrito de un político, aparece en primer lugar el nombre de quien lo aprueba [...]. "Pareció bien" [*éudoxe*] –tales son más o menos sus palabras– "al Concejo" o "al pueblo", o "a los dos a la vez", e incluso "a propuesta de tal o cual"; sin embargo, nuestro escritor habla de sí mismo con gran solemnidad y hace su propio elogio (258 a).

El sofista de Filóstrato sólo se autoriza por sí mismo, como el filósofo de Platón, y como él se relaciona con el ser, pero a condición de invertir el orden de las razones: para hablar bien, el orador filósofo debe conocer antes el ser (262 b, por ejemplo) y ver las *ideas*, mientras que el sofista sostiene una *idea* actuante y de ese modo posee el ser.

Agreguemos que en *khresteriodes*, "oracular", al igual que en *khresmós*, el "oráculo", se deja oír el radical *khres-*, común a *khresis*, el "uso", y a *khrémata*, las "cosas" cuya medida es el hombre de Protágoras. El oráculo, en cuanto respuesta formulada (eso es pre-

cisamente *khresmós*, dice Chantraine), es útil, y hay que saber utilizarlo: interpretarlo. Ahora bien, la interpretación nunca es otra cosa que la adaptación de lo que entiendo a mi medida, la métrica humana por excelencia. El tema oracular privilegiado por Filóstrato cierra así el círculo con la logología, puesta en juego, por ejemplo, en el *menytikón* del *Tratado sobre el no ser*, así como con el privilegio del uso. Y obliga a poner en primer plano la problemática de la interpretación, como continuación lógica del desempeño discursivo: el sujeto hablante, el autor –el sofista–, es demiurgo, y su mundo requiere interpretación. Ésa es, a mi juicio, la perspectiva que la segunda sofística tiene de la sofística en general: con la ficción, el estilo, la exégesis y la crítica literaria, entramos en la era de la hermenéutica. La afición de la segunda sofística por los oráculos y los sueños, los intereses neuróticos de Elio Arístides y la profusión de escritos dedicados al tema onírico (recordemos la bella etimología que propone Artemidoro: tener un sueño, *óneiros* –a diferencia del sueño, *enypnion*, que nunca revela sino el estado actual del soñador–, es *on eirein*, predecir el ser) no se limitan a indicar el refugio en la superstición del sincretismo o del politeísmo desbordado por un dios único; también se juega en ellos la sensibilidad a lo performativo y al desciframiento no menos performativo de la *performance*, según el modelo del oráculo: cuando decir/leer es hacer.

Para terminar, con su distribución de lo divino y lo humano, Filóstrato se inscribe en una historia movida. Divino es, en primerísimo lugar, el poder del *logos* en el *Encomio de Helena*: "Los encantamientos inspirados por los dioses vienen, a través de las palabras del discurso, a traer placer y alejar la pena [...]. Se han descubierto artes dobles de magia y hechicería, capaces de ser errores del alma e ilusiones de la opinión" (10). Sabemos que esta ambigüedad o ambivalencia, absolutamente análoga a la de las Musas hesiódicas, llega a ser característica de la retórica mala, sofística, del *Gorgias*, y sirve, *a contrario*, para definir un tipo muy distinto de dignidad divina para el filósofo –platónico, aristotélico– y hasta para el sabio estoico. Aldo Brancacci acierta al seña-

lar que la "posición corriente en los medios retóricos del siglo II", no menos válida para la retórica latina, y emblematizada a la perfección por Frontón,[42] invierte la posición filosófica al adoptar su distribución de los factores, pero no sus valores: la *paideia* de los rétores es "humana" (*anthropine tis*), la de los filósofos es "divina" (*theia*); ahora bien, somos hombres; en consecuencia, hay que preferir la educación retórica. Con su comparación, Filóstrato consigue, pues, estremecer a la vez el orden filosófico y el orden retórico. Contra el orden filosófico: el divino es el sofista, mientras que el filósofo es humano. Contra el orden retórico: hay que ser más divino que humano, porque lo divino no es, en definitiva, sino la seguridad del autor. Verificamos en ello que la definición "retórica filosofante", al dar un atributo a la retórica y un adjetivo a la filosofía, logra subordinar una y otra a la sofística.

La segunda sofística: la historia en lugar de la filosofía

La definición de la segunda sofística, en su relación con la "antigua sofística" y con la filosofía, no es menos perturbadora.

Mi primera observación es que sería bueno sorprenderse. Sin excepción, quienes abordan el tema de la segunda sofística se apresuran a olvidar lo que de ella dice Filóstrato. La segunda sofística de Anderson –se recordará el subtítulo de su libro– es *"a cultural phenomenon in the Roman Empire"*. La segunda sofística de Filóstrato comienza, por su parte, cuatro siglos antes, con Esquines, el rival de Demóstenes, apenas una o dos generaciones después de la primera, fundada por Gorgias. Por eso Filóstrato decide bautizarla "segunda" y no "nueva": "La que vino después, que no llamaremos nueva, pues es antigua, sino segunda" (481).

[42] Véase Marco Cornelio Frontón, "Ad amicos", I, 2, en M. P. J. van den Hout (comp.), *M. Cornelli Frontoni epistulae*, La Haya, E. J. Brill, 1954, p. 165 [trad. esp.: *Epistolario*, Madrid, Gredos, 1992].

Se entiende con claridad, creo, la diferencia entre Gorgias y Dión Crisóstomo, entre Protágoras y Elio Arístides; pero la diferencia entre Gorgias y Esquines –entre dos "antiguos", en consecuencia–, ¿por dónde pasa exactamente?

La primera diferencia indicada por Filóstrato entre las dos sofísticas es a la vez de contenido y de forma: consiste en los temas que ellas eligen y en su manera de tratarlos. La antigua, repite Filóstrato, se ocupa de los temas abordados por la filosofía ("diserta sobre aquello de lo que tratan los filósofos" [480], y "toma por tema cuestiones que también son filosóficas" [*kai ta philosophóumena hypotithemene*, 481]): habla de moral (de coraje y justicia), de religión (de los héroes y los dioses), de cosmología (de la *idea* del mundo), y las expone en detalle, macrológicamente. La segunda "describe los tipos [*hypotypósato*] del pobre, el rico, el noble, el tirano, y los casos que, así, se incluyen bajo un nombre [*tas es ónoma hypotheseis*], y que la historia aporta [*eph' has he historía agei*]" (481). Es manifiesto que las "hipótesis" no tienen esta vez nada que ver con la filosofía y, al contrario, están ligadas a la historia. El término ya no tiene entonces el sentido lato de "tema", "cuestión sometida a examen", sino un sentido retórico, originado en el derecho, mucho más preciso, del que Quintiliano, entre otros, se erige en testigo, admirable pasador de una lengua a otra.[43] En contraste con la "tesis", que es una "pregunta indefinida" (una "proposición", dice Cicerón, o una "pregunta universal cívica"), la "hipótesis" es una "pregunta definida", una *causa* latina, que "implica hechos, personas, tiempos, etc."; en suma, una causa con su *kairós*: un "caso" en toda su complejidad, sobre todo jurídica, calificado por la consideración de las "circunstancias". "Para dilucidar lo que quiero decir mediante un ejemplo", prosigue Quintiliano, "una pregunta indefinida será: '¿Debemos casarnos?'. La pregunta definida es: '¿Debe casarse Catón?', y por eso ésta puede ser un tema de suasoria" (8, y en forma aún más precisa: "¿Debe el viejo Catón desposar a Marcia?", 13). Quintiliano insiste: la tesis, y no

[43] Quintiliano, *De institutione oratoria*, II, 5, 5-18.

la hipótesis en su singularidad, en cuanto pregunta universal, es una "pregunta que conviene al filósofo" (5), y Cicerón hace bien en "asignarla" a la incumbencia de éste (14).

Estamos ahora en condiciones de comprender hasta su último detalle terminológico la definición de Filóstrato: la segunda sofística "constituye la hipotiposis",[44] es decir que describe a grandes rasgos ciertos caracteres (los mismos de los que se nutrirá nuestra literatura clásica, tanto La Bruyère como Molière) y extrae de lo que la historia "aporta" y "reporta" (*agei*) "los casos que, así, se incluyen bajo un nombre": Alejandro bajo el caso del conquistador o Demóstenes bajo el caso del demagogo, mientras que Fedra figura como amante y Andrómaca como viuda. Donde se trata de poner en acto –y con ello también tenemos acceso a la variedad cada vez más codificada de ejercicios y géneros que significarán el triunfo de la enseñanza de los sofistas en las escuelas del Imperio– la amplitud del término *historía*, historia investigación (nuestra ciencia histórica) e historia relato, que mezcla entre sí lo que nosotros, los modernos, siempre queremos mantener separado: las ciencias humanas y la ficción. Y donde se arraigan sin dificultad los juicios severos pronunciados por nuestros contemporáneos sobre el propio Filóstrato, autor de *Vidas de los sofistas* y de *Vida de Apolonio de Tiana*: ¿acaso no adopta él "la actitud menos escrupulosa del mundo con respecto a la verdad histórica, que sólo sirve –nada más sofístico que esto– como tema básico, materia para una elaboración literaria a veces extremadamente fantasiosa"?[45]

Así como para Filóstrato la antigua sofística era la consumación de la filosofía, la segunda consuma la historia al posibilitar, si se quiere, el paso de la indagación empírica al tipo ideal. Se llega así a una verdadera analogía de proporción: primera sofística/filosofía = segunda sofística/historia, que extremaré en dos frases. Ante todo: si la antigua sofística es una *rhetoriké philosophousa*, la segunda es una *historousa rhetoriké*, una "retórica historizante". De

[44] Quintiliano, *De institutione oratoria*, *op. cit.*, IX, 2, 4.
[45] Bryan P. Reardon, *op. cit.*, p. 186.

resultas, la historia ocupa el lugar de la filosofía, sojuzgada por la sofística a través de la retórica: *historia est quæ philosophia fuit*. Lo cual corresponde con toda exactitud a una segunda descalificación de la filosofía: degradada por la antigua sofística a la jerarquía de epíteto de la retórica, se encuentra lisa y llanamente fuera del campo de la segunda.

Un desplazamiento semejante de la filosofía está signado por el hecho de que ésta ya no es nomoteta. Se dirá, en efecto, que la primera sofística sólo fue designada *sophistiké* por y para la filosofía, en proceso de diferenciarse de su apariencia y su afuera, y en este caso el nomoteta, sin duda, es Platón. Pero la segunda sofística se "autodenomina" y su nomoteta es Filóstrato. En suma, éste sostiene: mis maestros y yo, sean ellos más bien filósofos, es decir, seudosofistas, como Dión y Favorino, o verdaderos sofistas, en términos filosóficos (a la manera de Gorgias) o históricos (a la manera de Esquines y como el venerado Herodes Atico), somos todos "sofistas".

Improvisación y retórica del tiempo

La diferencia entre ambas sofísticas tiene su papel en la elección misma de los padres fundadores. Por un lado, Gorgias el Siciliano,[46] siempre de paso (también en Atenas, es evidente: por ejemplo, la visitó en 427 a. C.), implicado, como sabemos, en la *sophía* y la *philosophía*, en sus propias obras y a través de los diálogos platónicos; si Filóstrato afirma que fundó en Tesalia la antigua sofística, así como Esquilo fundó la tragedia, es sin duda porque el *Menón* lo dice (70 a-c). Por otro lado, Esquines el Ateniense,[47] hijo de Atrometo, del demo de Kothokidai, involucrado ante todo en la política de su tiempo, jefe de los partidarios de Filipo contra el gran rey, ex actor de baja estofa y bebedor de vino,

[46] Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, 492-494.
[47] *Ibid.*, 507-510.

e incansable en sus alegatos contra Timarco, Ctesifonte y las prevaricaciones de las embajadas. Su biografía se confunde con el relato de sus altercados con Demóstenes, bebedor de agua pero orador aún más leonino, que en 330 a. C. terminó por imponerse en la disputa, con "Sobre la corona". Vencido, en el exilio y alejado de la vida política ateniense, fue entonces, y sólo entonces, según Filóstrato, cuando Esquines fundó la segunda y transformó Rodas en un *phrontisterion* de sofistas. El Extranjero (sin lugar a dudas, la mayúscula es una evocación del personaje del *Sofista*) da gran estilo a la *sophía*; el exilado hace triunfar "históricamente" la elocuencia cuando la política está en otras manos: Demóstenes o el Imperio Romano.

Pero los fundadores tienen al menos un punto en común, al que Filóstrato se refiere largamente (482-484): improvisan. Cuando pasa revista a los posibles inventores de la elocuencia *ex tempore*, Filóstrato llega a la conclusión de que Esquines "debió hacer la mayor cantidad de improvisaciones", pero quien "comenzó" fue Gorgias (482). La improvisación ocupa un lugar tan grande en las *Vidas* que a menudo nos preguntamos si no es por sí sola un elemento característico, la característica misma, de la sofística, cuyas puestas en escena más mediáticas corresponderían a la sofística imperial, por ejemplo, con un Polemón (537 y ss.). La improvisación es, en efecto, un elemento clave que permite reapropiarse de toda una serie de características del *logos* sofístico.

Reunamos los elementos aún dispersos, necesarios para otorgar su sentido a esa elocuencia tan bien calificada de *ex tempore*. Al referirnos a Elio Arístides, hemos bosquejado dos concepciones del *logos*: la ontológica, cuya matriz metafórica es el espacio (esa matriz metafórica es, con toda seguridad, la expresión de lo esencial, y "matriz" debe entenderse en términos más literales que "metáfora"), y cuyo paradigma es la interpretación heideggeriana del *logos* heracliteano, una concepción tal que en ella los "fenómenos" son *onta*, el tiempo está espacializado en presencia y el poder del habla en espacio del ahorro. Y la concepción logológica, que tiene por matriz metafórica el tiempo, por paradigma o tematiza-

ción el *Tratado sobre el no ser* y el *Encomio de Helena* y por divisa la frase de Elio Arístides: "los discursos caminan al mismo paso que el tiempo", una concepción tal que en ella los "fenómenos" son *prágmata* y *khrémata*, el tiempo está temporalizado en curso y discurso y el poder de este último es todo uno con el momento del gasto. Además, con referencia al sintagma "retórica sofística", al comienzo de este capítulo esbozamos una hipótesis fuerte concerniente a la retórica: que es una maquinaria platonicoide para espacializar el tiempo. Ahora, podemos distinguir, en el seno mismo de la retórica, entre "retóricas del espacio", de modelo espacial, platónico aristotélico, y "retóricas del tiempo", de modelo temporal, sofístico barroco, y no nos asombraremos de que esa distinción espacio/tiempo coincida con la que suele trazarse entre "retóricas del enunciado" y "retóricas de la enunciación".

El rasgo genérico de las retóricas del tiempo es que el discurso, en su carácter continuo, no se proyecta como una totalidad cerrada, un *holon* orgánico que deba recortarse según un "plano" y unas "articulaciones"; ni siquiera es un *pan* sino, antes bien, un *panta*, una pluralidad de emisiones singulares necesariamente sucesivas, en la que el lazo es manifiesto, estigmatizado en el *Teeteto* de Platón como en el libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, con el heraclitismo, si no con el atomismo del *panta rhei*. La logología (el ser es un efecto del decir) es una cronología: el tiempo es el principio ejecutante o eficaz del discurso. De allí surge una serie de características diferenciales que querría intentar clasificar.

1. El presente, y en particular el presente de la enunciación, producido por ésta, está incluido en la cadena y no podría eximirse de estarlo: no hay ni presencia remanente del presente ni lugar para un metalenguaje. Por eso las contradicciones y los trastrocamientos; en síntesis: la paradoxología. Su paradigma anecdótico es el conocido diferendo entre Protágoras y Euatlo:

> Se cuenta que una vez, al reclamar sus honorarios a su alumno Euatlo, éste respondió: "¡Pero si todavía no conseguí ninguna victoria!" [*oudepo* (...) *neníkeka*, perfecto]. "Pues bien", dijo Protágo-

ras, "si yo gano [*all' egó men an nikeso*, futuro], por ser yo quien habrá ganado [*egó eníkesa*, aoristo], es preciso que me pagues [*labéin me dein*, presente]; y si eres tú, porque eres tú [*eán de sy, hoti sy*, verbos en elipsis]".[48]

Tenemos aquí el modelo de la elocuencia judicial, que podríamos ver en acción en el paradigma constituido por las "Tetralogías" de Antifonte: lo que produce el hecho o la causa como ficción es la inmersión del *logos* en el tiempo, en especial en el tiempo de enunciación del alegato (primera acusación, seguida de primera defensa, seguida de segunda acusación, seguida de segunda defensa), de modo que todo argumento sea capaz de convertirse en su contrario en el momento siguiente. Es menester comprender, en efecto, que no se trata entonces de probar que, expuesto un argumento, siempre podrá producirse un argumento contrario, como en los *Dissói Logoi*.[49] sino que cualquier argumento se convierte en su propio contrario una vez que se lo enuncia, porque lo ha sido (cuanto más sospechoso, más culpable; no: inocente; cuantos menos testigos, más inocente; no: culpable), de acuerdo con el modelo de los *katabállontes*, los "argumentos trastornantes", los "argumentos catastróficos", cuyo inventor, según se dice, es precisamente Protágoras.

Este movimiento encuentra su interrupción en la espacialización, con el *hama* del principio de no contradicción: el "al mismo tiempo" que produce la visión desplegada del *tota simul* y detiene la continuidad debido a la copresencia de los presentes remanentes. Hay en ello una buena lectura del trabajo del libro *Gamma*, en cuanto éste abre el espacio de la escritura, de la formalización, de los "cuadros" de verdad, por la mera eficacia del *syn*: *syl-logismós* o, traspuesto al mundo estoico, *syn-emmenon*.

[48] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, IX, 56 (= 80 A 1 D. K.), comentado por Jean-François Lyotard en *Le Différend*, París, Minuit, 1983, pp. 19-22 [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

[49] 90 D. K.

2. El sentido, a su turno, es creado a medida de la enunciación, no sólo, como acabamos de ver, en el nivel de la argumentación, la disposición de las frases, sino en el plano de la sintaxis, la disposición de las palabras. Al explotar el carácter escurridizo de toda proposición de identidad, el *Tratado sobre el no ser* de Gorgias nos hizo sensibles a eso: "el no ente es [...]" (existe, por lo tanto) "no ente" (y resulta que no existe). Y eso es lo que bloquea la espacialización de la *sintaxis* precisamente entendida, introducida, luego del *Sofista*, en las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, donde sujeto y predicado son producidos como posiciones no negociables.

Me parece que a partir de ahí podremos reflexionar con eficacia sobre la diferencia de las lenguas: ¿hay lenguas temporales (el griego, tal vez, que presenta una serie flexible de unidades singulares) y lenguas espaciales (el alemán, quizá, que al poner el verbo al final circunscribe un *holon*)? Y sobre la diferencia de los estilos: Aristóteles que germaniza para siempre la lengua de Platón, precedido por los oradores áticos que construyen "períodos" donde la frase se da toda (su grandeza, como la de la ciudad, es *eusynopton*, "se deja abrazar por una sola mirada"; cf. Aristóteles, *Retórica*, III, 9, 1409 b1) y donde el sentido se cierra y se autocircunscribe, hasta que llegue un Dionisio de Halicarnaso a desperiodizarla, cuando la trabaje por alturas y cadencias, para sustituirla por algo parecido a un circunflejo del estilo.

3. En el nivel de las palabras mismas, la atención se centra en los sonidos y los significantes; de allí, por un lado, el privilegio de la voz (*bombos*, *phoné*) y de la *actio* retórica, sobre las cuales Filóstrato no deja de insistir; por otro, el privilegio de la homonimia, expresada por los sonidos, los silencios, las inflexiones, los acentos, las tonalidades. Lo cual, unido a la rapidez del instante, produce desde luego el chiste, también muy destacado por Filóstrato (483). La réplica a ello es la estrategia espacial de la discriminación y la fijación del sentido y, a falta de definición, cuando la dialéctica debe hacer las veces de toda crítica, el retorno al remitente que marca al menos el lugar de quien responde.

Este tipo de atención genera un tipo determinado de figuras. "Gorgianizar": la palabra inventada por Filóstrato[50] dice mucho con su mero poder fónico y por su formación sobre un nombre propio. Con sus figuras sonoras, Gorgias confiere metro y música a la prosa. Por eso Aristóteles lo acusa de tener "un estilo poético" (*poietiké [...] lexis*) y de no haber comprendido aún que "el estilo del *logos* es distinto del estilo de la poesía".[51] La *Suda* dice que da a la retórica su "frástica" y le atribuye el uso de casi todas las figuras (tropos, metáforas, alegorías, hipálages, catacresis, hipérbatos), pero las figuras propiamente gorgianescas son –o al menos deberían ser, en la perspectiva demasiado sistemática que yo trazo–, ante todo, las sonoras o audibles con las cuales culmina la enumeración: "y anadiplosis [*anadiplosei*] y epanadiplosis [*epanalépsesi*] y apóstrofes [*apostrophâis*] y correspondencias [*parisósesin*]"; se trata, en todo caso, de las mencionadas por Diodoro cuando describe la sorpresa de los atenienses filólogos al escuchar por primera vez a Gorgias y sus "extraordinarias" figuras: "y antítesis [*antithetois*] e isocolias [*isokolois*] y correspondencias [*parísosin*] y homeoteleutos [*homoioteleutois*]".[52] Por eso, el *Encomio de Helena* sólo se entiende en griego: iteración de aliteraciones que, decía Ronsard del manantial, "susurrante se sucede" –*hos smikrotato sómati kai aphanestato theiótata erga apoteléi*, sucesión de sonidos para describir la naturaleza del *logos* y dar testimonio de su propia dinastía (8)–.

A los tropos gorgianescos se oponen nuestros tropos espaciales. La metáfora y la metonimia son dos maneras de hacer una geometría panóptica, con el establecimiento de una analogía de proporciones ("el anochecer es la vejez del día") o la consideración de la parte por el todo (la vela por la nave): se trata siempre de "ver lo semejante" para integrar la escena del mundo y producir su grafo pautado.

[50] Filóstrato, *Epístolas*, 73; *Vida de los sofistas*, 493, 604.

[51] Aristóteles, *Retórica*, III, 1, 1404 a24-29; cf. 1406 b9, 1408 b20.

[52] *Suda* = 82 A 2 D. K.

4. Para terminar, la elocuencia *ex tempore* es la manifestación por excelencia de la retórica del tiempo. Filóstrato procura saber, literalmente, "en quién tienen su origen las mareas de los discursos improvisados" (*skhedíon [...] pegas logon [...] ek [...] rhyenai,* 482): la metafórica del tiempo es, evidentemente, una metafórica del flujo, la oleada. Tiempo del discurso y tiempo del devenir: tal es, lo hemos dicho, el punto de vista adecuado para comprender la justeza de la comparación entre sofística y heraclitismo; "todo fluye", tanto en el mundo de los acatarrados como en el de los hablantes. Resta aún entender la manera como el griego dice lo *ex tempore*: *skhedioi logoi*, "los discursos improvisados", *skhediazein*, "improvisar". El adverbio *skhedón* y el adjetivo *skhedios* indican la proximidad, ya sea espacial (la de dos guerreros en combate cuerpo a cuerpo) o temporal (la cercanía de la muerte, así como el carácter imprevisto de un acontecimiento); de modo que *skhedía,* por ejemplo, es el término utilizado por Zeus en el libro v de la *Odisea* para designar el "acercamiento bien trabado" (*epi skhedíes polydesmou*, 33, de lazos tan numerosos como los que atan al propio Ulises al mástil cuando pasa junto a las Sirenas), en esa conjunción de ajuste espacial y precariedad, inmediatez temporales, que constituye la esencia aproximada de la "balsa" que Ulises construirá para escapar de su amor por Calipso. Los discursos improvisados son las balsas en las que el hombre se embarca con el transcurrir del tiempo. "En el origen de la improvisación", prosigue Filóstrato, a quien ahora gloso,

> estuvo Gorgias, quien, al presentarse en el teatro en Atenas, tuvo la audacia [*ethárresen*, de *tharsos*, la "bravura" y la "intrepidez del héroe homérico", designa también la "imprudencia" y la "impudencia", habida cuenta de que todo sucede a plena vista del público: en el teatro] de decir: "¡Proponed!" [*probállete*, "sed los primeros en acometer", así como se dirá "tirad los primeros, señores ingleses", pertenece a la terminología de los procesos, y se refiere al hecho de iniciar la acusación: el *pro-* indica el comienzo, nunca el desenlace], y fue el primero en correr a toda voz un riesgo seme-

jante [*to kindýneuma touto* (...) *anephthénxato*: "articuló", pues los *phthongoi* caracterizan la voz como conjunto de los sonidos, acentos y articulaciones que, para Aristóteles, son propios del hombre; lo articulado es el "peligro", ligado a la incertidumbre del azar y más precisamente, señala Chantraine, al "tiro de dados"], con lo cual dio pruebas, por un lado, de que sabía todo [*endeiknymenos depou panta men eidenai*: Gorgias encarna la definición filostrática de la primera sofística, que, a diferencia de la filosofía, exhibe su omnisciencia, razón por la cual, justamente, la filosofía siempre hizo de la sofística una sabiduría sólo aparente], y por el otro, de que hablaría de todo según cuadrara la oportunidad [*ephíeis to kairó*].

Estamos aquí al pie del cañón, llevados por Filóstrato al surgimiento del *kairós*.

Kairós *y* topos

El *kairós* del *kairós* ya es instructivo. Gorgias, supone Filóstrato, estaba harto del "topos", como diríamos por nuestra parte, de Pródico: la fábula del joven Heracles atrapado entre el Vicio y la Virtud en la encrucijada de los caminos, una fábula que aquél paseaba de ciudad en ciudad y le reportaba éxito y dinero, por "ventilada" (*héola*, de *heos*, la "aurora", la "mañana", caracteriza la comida de la vigilia, por ejemplo, el pan duro) y "repetida" que estuviera (y Dios sabe que habría de estarlo a más no poder, no sólo por obra de Pródico, sino de otros). La expresión "según cuadrara al *kairós*" es el marco del relato de la gira de Pródico: es la reacción de la sofística al carácter trasnochado del moralismo.

Kairós, una de las palabras griegas más intraducibles, es sin lugar a dudas, con el trasfondo del corpus hipocrático por una parte y de la poesía pindárica por otra, un elemento caracterís-

tico de la temporalidad sofística.[53] Subrayaré sin reticencias algunos de sus rasgos, más pertinentes que otros para la retórica del tiempo. Ante todo, ¿por qué es peligroso el *kairós*? Es, como el instante zen del tiro con arco, el momento de apertura de las posibilidades: el de la "crisis" para el médico, es decir, de la decisión entre la curación o la muerte, y el del lanzamiento de la saeta para el arquero pindárico o trágico, entre el acierto y la chapuza. A diferencia del *skopós* (el "centro", cuando se considera un blanco), el *kairós* denomina para Onians el punto donde "un arma podría penetrar con efectos fatales":[54] en él se juega el tiro en su carácter destinal, que golpea el corazón. Es el nombre del blanco en cuanto depende por completo del instante, el nombre del lugar en cuanto se temporaliza sin resto: puede entenderse así que el latín *tempus* no signifique sólo "tiempo", sino también "sien";* la consideración del *kairós* lleva a comprender que el "temporal", el "tiempo" y el "templo" pertenecen a una misma familia de palabras, derivadas del griego *temno*, "cortar". Con *kairós* se trata al mismo tiempo de corte y de apertura: más exactamente, del "defecto de la coraza", como en la *Ilíada*, de la "sutura ósea" y de la "oportunidad", en cuanto en ella se dejan oír el "puerto" y la "puerta".

La soberbia hipótesis de Onians, que Gallet hace suya para desarrollarla y precisarla de manera considerable mediante el estudio de los textos y dibujos, es que καιρός ("el punto justo que da en el blanco", dice Chantraine) y καῖρος ("la 'cuerda' que fija el extremo de la cadena al telar", indica el mismo Chantraine, que no es hostil al cotejo de ambos términos) "son todo uno en su ori-

[53] Al respecto, véanse Bernard Gallet, *Recherches sur* kairos *et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Valence, Presses universitaires de Bordeaux, y Monique Trédé, *Kairos: l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du* IV*e siècle avant* J. C., París, Klincksieck, 1992.

[54] Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 344.

* *Tempe* en francés y alemán, *tempia* en italiano, *temple* en inglés; en español, la etimología se deja ver en "temporal", relativo a las sienes. [N. del T.]

gen".[55] Para Onians, *kairos* es el nombre del espaciamiento, el vacío, la abertura creada por los lizos. Gallet muestra que no se trata de esa misma abertura, sino más precisamente de la "espiguilla reguladora" que, como nuestra carda, "separa los hilos de la cadena manteniéndolos paralelos para que no se enreden", a la vez que los une y, de ese modo, pauta el orden vertical y el orden horizontal de inserción de la trama, delimitando la zona de trabajo;[56] en ocasiones, la espiguilla está acoplada con un dispositivo instalado en la parte de arriba del telar, "que mantiene el remate de toda la obra".[57] Así, el término se emplea por silepsis en Píndaro, tanto en sentido recto como figurado, para designar el "procedimiento de entrelazamiento de los temas".[58] En la articulación del *kairós* –y "articulación" también debe entenderse en todos los sentidos de la palabra: *kairón ei phthénxaio*, "si se articula", "si se enuncia" el *kairós* (Píndaro, *Píticas*, I, 81 = Str. 5, 157)–, las palabras se lanzan y se tejen a la vez.

Este breve examen permite introducir la relación entre *kairos* y *telos*: el *kairós* es autotélico, contiene en sí su propio fin; es el momento en que la *póiesis* y la *tekhne* (caracterizada por la exterioridad entre el *ergon*, la obra, y su fin, y tal, también, que el peor de los arquitectos, a diferencia de la abeja, posee la idea de la casa que construye), en la cumbre de su inventiva, tocan la *praxis*, una interiorización divina de la finalidad. Pero acaso este planteo no sea lo bastante radical, y haya que decir que el *kairós* es el *poros*, el "pasaje", que permite ahorrarse el *telos* y la idea de finalidad (por eso la monotonía de los fines atribuidos a quien se deja llevar por el *kairós*, y a los sofistas en general: el dinero, el éxito, la victoria). También permite destacar el vínculo entre *kairós* y singularidad: con este término nos precipitamos en un caso, y éste es incluso lo único que hay. Contra ello, y retomando las

[55] Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought*, *op. cit.*, p. 346.
[56] Bernard Gallet, *Recherches sur* kairos..., *op. cit.*, pp. 22 y ss.
[57] *Ibid.*, pp. 93 y ss.
[58] *Ibid.*, pp. 94 y 357.

críticas platónicas (del "enjambre de virtudes" a "una bella marmita, una bella mujer, una bella lira"), Aristóteles exige lo general y demanda que se enseñe el arte de hacer zapatos, en vez de presentar varios pares.[59]

Justamente con respecto a estos dos puntos se distinguen con mayor claridad entre sí una "retórica del *kairós*" y una "retórica del *topos*". Como pone de relieve Jacques Brunschwig en el prefacio a su edición de los *Tópicos*, "el lugar es una máquina de hacer premisas *a partir de una conclusión dada*":[60] con el *topos* tenemos el *telos* y, a lo sumo, queda por recorrer el trayecto prescrito, mientras que con el *ex tempore* tenemos la apertura autotélica del inicio. En cuanto a lo singular, Brunschwig cita la única definición aristotélica del lugar, una definición operativa, además: "el lugar es el elemento bajo el cual se reúne una multiplicidad de entimemas" (*Retórica*, II, 26, 1403 a17), y muestra así que "un mismo lugar debe poder tratar una diversidad de proposiciones diferentes, y una misma proposición debe poder ser tratada por una diversidad de lugares diferentes";[61] sólo hay un caso cuando se lo toma en la generalidad, en síntesis: "tópico". Tras lo cual, como señalan en los mismos términos Barthes y Brunschwig, el lugar ya sólo es definible mediante una serie de metáforas delirantes sobre el espacio: molde, matriz, filón, círculo, esfera, región, pozo, arsenal, reservorio, sede, depósito, tesoro (sin olvidar la más sorprendente, que retiene algo del palomar del *Teeteto*, pero como si le superpusiera el *kairós*: la "hornilla para palomas" de Ross).[62] En ellas resplandece el parentesco entre un *logos* que hace acopio de lo real y un *topos* que hace acopio de los argumentos.

[59] Aristóteles, *SE*, 183 b-184 a.

[60] Jacques Brunschwig, "Préface", en Aristóteles, *Topiques, 1, livres I-IV*, París, Les Belles Lettres, 1967, p. xxxix; el énfasis me pertenece.

[61] *Ibid.*, p. xl.

[62] *Ibid.*, p. xxxix, n. 3; Roland Barthes, "L'ancienne rhétorique: aide-mémoire", en *Communications*, 16, 1970, pp. 172-239, aquí p. 206 [trad. esp.: *La antigua retórica: ayudamemoria*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974].

Estas dos concepciones de la retórica, que remiten a dos concepciones del *logos* y a dos tipos de aprehensión del tiempo, pueden presentarse en el siguiente cuadro:

Retóricas del espacio	Retóricas del tiempo
Logos	
espacio	tiempo
ahorro	gasto
plan	improvisación
organismo, articulaciones	curso
jerarquía de los *syn*	
(silogismo, sintaxis)	operación de inversión
hama de la no contradicción	paradoxología
enunciado	enunciación
sentido	significante, homonimia
período	chiste
figuras visuales (metáforas)	figuras sonoras (aliteraciones)
reserva de los *topoi*	apertura del *kairós*
Tiempo	
tiempo espacial (movimiento, magnitud)	tiempo temporal
físico, cósmico (que se totaliza)	lógico (que entraña la balsa)
pasado-presente-futuro	ahora
presencia del presente	*performance*
...	...

Una última observación para concluir con las *Vidas* mismas. La diferencia entre la primera sofística, filosofante, y la segunda, historizante, parece quedar subsumida en la unidad genérica del discurso improvisado. Reencontramos aquí la definición de la excelencia como carácter fluido de la expresión (*tous xyn euroia hermenéuontas*, 484), que confiere a los mejores filósofos el estatus

de sofistas. Desde ese punto de vista, toda la operación de Filóstrato consiste en fluidificar las fronteras: entre lo que puede aparecer, al término del proceso, como "géneros", "caracteres", "tendencias"; filosofía, historia, retórica, literatura, unificadas en la sofística, es decir, en prácticas discursivas. También entre las épocas: la esencia misma de la *paideia* y la *mímesis* cultural, unida a la pasión que Filóstrato expresa por sus propios grandes hombres y su propia modernidad, contribuyen a desvincular de manera "káirica" y estética la cronología. Se ingresa así realmente en otro mundo, donde la filosofía ya no es (o ya no es por sí sola, o ya no es ante todo) dadora de referencias, criterios, nombres, sentidos, épocas, temporalidad: tomar en consideración las sofísticas como una manera de examinar la diferencia entre filosofía y literatura.

Lógicas de la ficción

Todo el resto es literatura

En este momento, ya sólo puede tratarse de ser incompleto y alusivo, y a lo sumo programático. Con el triunfo de la retórica sofística, entramos, en efecto, en la literatura. ¿Cómo se escribe al margen de los dos grandes géneros autorizados: cuando no se es ni poeta ni filósofo? Una inventiva copiosa y lábil se despliega a lo largo de más de dos siglos en esa Antigüedad tardía y genial, en una suerte de *melting pot* nacido de los ejercicios retóricos –del jazz y sus variaciones, dicen hoy nuestros anglosajones–, de tal modo que de ellos se separan poco a poco y según una visión retrospectiva, géneros nuevos o tan profundamente renovados que el género mismo de género queda por ello en tela de juicio: la biografía, la autobiografía, la hagiografía, la doxografía, la historiografía, la crítica literaria y, para terminar, la novela.

¿Qué quiere decir que entramos a la "literatura"? Sin duda es imprudente y anacrónico, aunque inevitable, utilizar un término forjado a través de la latinidad, pero cuyo concepto recién se fija

como tal en la segunda mitad del siglo XVIII.[63] Sin embargo, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy señalan justamente que "cuando se determina y establece, el concepto de literatura –abarque lo que abarcare en su mayor generalidad– tiende a designar de manera preferente la 'literatura misma' en proceso de imponerse como el más allá (la verdad, la crítica o la disolución) de lo que la poética antigua y la retórica habían constituido como *géneros* de la cosa escrita o hablada"; "por consiguiente", precisan a continuación, "tiende a designar fundamentalmente, aunque a menudo de manera oscura, la *novela* [*roman*] tal como la entiende, en particular, el romanticismo". Es sorprendente advertir que esta definición y este diagnóstico, planteados contra el telón de fondo del romanticismo alemán, corresponden a los propuestos por Roland Barthes, en este caso, precisamente a partir de la Antigüedad. En su artículo sobre la antigua retórica, Barthes insiste en el hecho de que la retórica de Aristóteles se define por oposición a la poética, y agrega que todos los autores que reconozcan esa oposición podrán incluirse en la retórica aristotélica. "Ésta cesará", dice, "cuando la oposición sea neutralizada, cuando retórica y poética se fusionen, cuando la retórica se convierta en una *tekhne* poética (de creación)". Ahora bien, añade, "esa fusión es crucial, pues está en el origen de la idea misma de literatura".[64]

Esa fusión en literatura, caracterizada por una retórica "poética", en el sentido de "hacedora", "productora", es ciertamente lo que tiene lugar con la segunda sofística. Ésta, en efecto, se destaca constantemente por su *mímesis rhetoriké*, que Bompaire o Reardon

[63] En 1759 se publica *Briefe die neueste Literatur betreffend* de Gotthold E. Lessing; en 1800, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, de madame de Staël. Véase Robert Escarpit, "La definition du terme 'littérature'", en International Comparative Literature Association (comp.), *Actes du 3ème Congrès de l'Association internationale de littérature comparée*, La Haya, Mouton, 1962 [trad. esp.: "La definición del término 'literatura'", en *Hacia una sociología del hecho literario*, Madrid, Edicusa, 1974], citado en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, "Le dialogue des genres", en *Poétique*, 21, 1975, "Littérature et philosophie mêlées", p. 149.

[64] Roland Barthes, "L'ancienne rhétorique...", *op. cit.*, pp. 178 y 179.

proponen traducir como "cultura literaria". La *mímesis rhetoriké* es la apropiación, por medio de una imitación que se desarrolla a lo largo de todo el *cursus*, en las escuelas donde el director era sofista, de la totalidad de las obras de la Antigüedad clásica: la poesía, la filosofía, la historia, la retórica propiamente dicha, y con ella la deliberación política, quedan así asimiladas como especies de un género casi universal constituido por la retórica general, puesta bajo la égida sofística, debido a ese mismo movimiento que Filóstrato, como lo hemos visto, bautiza segunda sofística. Y lo característico de esta retórica mimética es en verdad la producción de novedad, su carácter inventivo y creador; y el más violentamente nuevo entre todos los nuevos "géneros" es, desde luego, el que llegará a ser la literatura por excelencia, la novela.

Pero no hay que equivocarse con respecto al sentido de esa característica. Si bien atribuyo, como Bompaire, la mayor importancia a la *mímesis rhetoriké*, el punto de vista que adopto se opone completamente al suyo. En *Lucien écrivain*, cuyo subtítulo es "Imitation et création", Bompaire decide insistir de todas las maneras posibles en la continuidad histórica y la compatibilidad lógica de lo que llama, con las categorías de Stemplinger, "imitación filosófica" e "imitación retórica": "La imitación de los libros", escribe, por ejemplo, "no es más que un caso particular de la imitación del mundo".[65] Ahora bien, esta apreciación conduce, a mi juicio, a una rehabilitación de la *mímesis* tan insuficiente desde una perspectiva filosófica –y literaria, además–, como las "rehabilitaciones" de la sofística que hacen de ésta un complemento de la filosofía. Dicha apreciación genera, en efecto, un tipo de evaluación determinado por una ética muy reconocible, ajena o, mejor, contraria a la naturaleza del fenómeno considerado: "Muchos excesos se han cometido en su nombre [la mímesis en la historia literaria]. [...] Pero, bien conducida en el detalle de su técnica, y de espíritu generoso

[65] Jacques Bompaire, *Lucien écrivain: imitation et création*, París, De Boccard, 1958, p. 26. Cf. Eduard Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig y Berlín, B. G. Teubner, 1912.

y altivo, la imitación no deshonra la literatura antigua".[66] Juicios que valen tanto para la forma como para el fondo, y hasta en el más mínimo de los detalles: "Recordemos simplemente que Aristóteles se burla del reflejo de Gorgias víctima de una golondrina, reflejo de un pedante aficionado a la mitología".[67] Ahora bien, el hecho de aprovechar, cuando uno es blanco de una cagada de golondrina, para exclamar: "¡Qué vergüenza, oh Filomelo!",[68] sólo es ramplón o "trágico" en nombre de un corte entre poética y retórica. Desde el punto de vista de la retórica general, de la sofística, de la literatura, la diferencia entre "el anochecer es la vejez del día" y la figura exagerada de Gorgias (no menos "exagerada" que el camarón de Ponge) es absolutamente pertinente. Puede simbolizar, incluso, la oposición entre *mímesis* de la naturaleza, de primer orden, y *mímesis* de la cultura, de segundo orden. Por un lado, el arte imita la naturaleza y la perfecciona: con la *Poética* de Aristóteles es posible describir la carroña.[69] Por otro, "sólo" se trata de *logos*, de mímesis de mímesis transida de referencia, según el registro más irónico del palimpsesto. De nuevo: ontología y fenomenología contra logología.

Que con ello se entre a la "literatura" es también el signo de que la filosofía platónico aristotélica ha ganado de una vez por todas; de allí el carácter natural, convencional y por lo tanto insoslayable del juicio de Bompaire. No es posible dejar de constatarlo en forma imperiosa; aun cuando la retórica y la sofística triunfen en la escena del mundo, dueñas de la atención de los jóvenes, los príncipes y las multitudes, será la filosofía la que habrá de determinar la elección del terreno: del terreno de aquéllas como literatura, no como filosofía, y más exactamente como no filosofía. En la continuidad consecuente del gesto metafísico de Aristóteles cuando excluye a "quien habla por el placer de hablar" de la comunidad de los seres racionales, la literatura, como tal, se proyecta hacia otra

[66] Jaques Bompaire, *Lucien écrivain…*, *op. cit.*, p. 91.
[67] *Ibid.*, p. 47.
[68] Aristóteles, *Retórica*, 1406 b15-19.
[69] Aristóteles, *Poética*, 4, 1448 b6-19.

parte. La filosofía bien puede abordarla como un objeto y decretar reglas estéticas; sin duda también está obligada a recordar, al menos de tiempo en tiempo y más allá de las riquezas, los riesgos y las inversiones de los regímenes discursivos intentados por Platón, que ella misma es un discurso; y está obligada, asimismo, a reflexionar sobre los estilos que le convienen. Pero un "escritor", por su parte, no tiene, como tal y filosóficamente, derecho a creerse filósofo. Y esto, habitualmente pero no sin recusaciones, trastornos y excepciones (Nietzsche, claro está), hasta nuestros días. Lo que sugiero aquí es que uno de los motivos, si no el motivo, de ese distanciamiento consiste en terminar con la sofística. En cuyo caso es menester, como mínimo, rever las condiciones de la producción histórica del "cara a cara de *la* literatura y *la* filosofía" que preocupa activamente a nuestros contemporáneos, y resituar en ese pasado al menos uno de los momentos de su "separación oficial", luego de que estuviesen y antes de que vuelvan a estar "mezcladas", como dice Hugo.[70]

De pseudos *a* plasma

La decisión del sentido se interpreta, por una parte, como marginación definitiva del sofista, y por la otra, como espacio de la literatura. Ese anverso-reverso puede enunciarse de otro modo: de la primera a la segunda sofística pasamos de la acusación de *pseudos* a la reivindicación de *plasma*.

La primera sofística perdió la guerra filosófica. Como sabemos, ante todo y siempre se la condenó en nombre de la verdad: la acusación principal formulada tanto por Platón como por Aris-

[70] *Littérature et philosophie mêlées* es el título de una antología de Victor Hugo de 1834, retomado como subtítulo de *Poétique*, 21, y en el capítulo 1 del libro de Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature?*, París, PUF, 1990, de donde he sacado las citas (pp. 10 y 9) [trad. esp.: *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Nacional de Colombia/Embajada de Francia, 2003].

tóteles se deja consignar en el término *pseudos*. *Pseudos* objetivo, la "falsedad": el sofista dice lo que no es, el no ser, y lo que no es verdaderamente existente, los fenómenos, las apariencias. *Pseudos* subjetivo, la "mentira": el sofista dice falsedades con la intención de engañar y, para lograr un éxito monetizable, utiliza todos los recursos del *logos*, a la vez lingüísticos (homonimia de los términos), lógicos (falso razonamiento, sofisma) y racionales propiamente dichos (ineptitud para el cálculo y la estrategia, necedad del otro).

Querría volver al reproche que Aristóteles no deja de hacer a Gorgias, el de ser demasiado poeta para ser buen orador. No se trata sólo de la mezcla de estilos (demasiado *xenikón*, "extranjera", para ser clara), sino de la relación con el *poiéin*, la demiurgia discursiva. La poesía, en efecto, es el primer punto de fricción o articulación entre *pseudos* y *plasma*. En otras palabras, está constituida por una tensión entre filosofía y sofística. Su aspecto filosófico es su lazo con la verdad, verdad no científica, por supuesto, sino inspirada y garantizada por las Musas. Ese entusiasmo, por su parte, no tiene nada de demiúrgico; es, como se ve en el *Ion*, obediente y limitado. El poeta que, según Aristóteles, representa las acciones debe mostrar la esencia o lo universal de las cosas de que habla y transmitirlas a la memoria "tales como en sí mismas la eternidad las cambia". Así, dice Aristóteles en el capítulo 9 de la *Poética*, la poesía es "más filosófica que la historia". Si he citado a Mallarmé, es porque me parece que la relación poética con la verdad no fue realmente modificada por la Modernidad en ninguna de sus formas, ni romántica ni surrealista. Desde una óptica filosófica, Mallarmé es poeta cuando, en "Crisis del verso", opone al reportaje universal (el *órganon* degradado) una ontología recuperada detrás de las apariencias fenoménicas: decir "idea misma y suave, la ausente de todo ramo", es ser locamente platónico. "Poesía y verdad son, como sabemos, sinónimos", sostuvo una y otra vez René Char.

Pero la poesía también es sofística. El pastor hesiódico lo dijo desde el comienzo, en el prólogo de la *Teogonía*, al hacer hablar a las Musas: "Sabemos decir muchas mentiras, muy similares a las

realidades" (*pséudea [...] etymoisin homoia*, v. 27), aunque sepamos asimismo, cuando queremos, "entonar verdades" (*alethea gerysasthai*, v. 28). Es el mismo problema que plantea el "verosímil" aristotélico. Por encima de todo, Homero, dice Aristóteles (*Poética*, 24, 1460 a18-20), "enseñó a los otros a decir mentiras como corresponde" (*pseudé legein hos dei*). No las mentiras que corresponden para que quienes las escuchan se depuren y sean mejores. Sino las mentiras como es debido para creerlas. Homero es el maestro del "paralogismo": sabe presentar un hecho o un acontecimiento cuya verdad conocemos, para que deduzcamos de él la existencia de otro anterior que sería su causa y que, sin embargo, jamás ha tenido lugar (*to próton pseudos*, a 23), ayudado para ello por un estilo que desvía la atención hacia las bellezas propias y borra el absurdo por su claridad y su simplicidad. Tal es la manera, fantástica, preconizada y practicada por Lewis Carroll o Borges: dar a entender un pequeño hecho verdadero y apelar a un estilo límpidamente mimético para describir lo imposible. Homero sofista: habría que releer muchos textos en esa perspectiva. Uno, en todo caso, es obligatorio: el discurso XI de Dión Crisóstomo, "Discurso troyano" o "Sobre Troya, que no fue conquistada", donde su autor se remonta paralógicamente de hecho en hecho hasta llegar a la certeza, que debe, por lo demás, a una fuente segura –el propio Menelao–, de que Paris era el esposo legítimo de Helena. Homero es el mentiroso más grande del mundo, dice Dión, por la sencilla razón de que no sabe sostener sus mentiras hasta el final. Con sólo leerlo, podemos saber cuándo cuenta y cuándo inventa. De resultas, los griegos se dejaron engañar de muy buen grado con la *Ilíada* y la *Odisea*, porque la historia los halagaba y les era útil. Desde luego, la verdad histórica restablecida por Dión es la más descabellada de las ficciones, favorable a esos troyanos que, después de todo, son los ancestros de los romanos. Al igual que su conversión a la filosofía, se trata probablemente de una jugada de sofista. Pero que tiene el extremo interés de mostrar que poesía y sofística son indiscernibles cuando nos atenemos a la posición aristotélica, que acepta lo verosímil *ad majorem veritatis gloriam*.

La retórica sofística practica la lógica de lo verosímil, de Antifonte a Esquines, quien, como buen fundador de la segunda sofística, hace su reconocimiento para imputarlo al enemigo:

> Todos aquellos que están llenos de jactancia, cuando dicen falsedades, tratan de hablar sin precisión y sin claridad, por temor a ser refutados. Pero Demóstenes, cuando se jacta, en primer lugar jura por su mentira y así se atrae la ruina, y en segundo lugar, se atreve a dar la fecha de lo que, según sabe, jamás debe producirse, y a mencionar los nombres de personas que nunca ha visto, ladrón de vuestra escucha e imitador de quienes dicen la verdad. Esa es la razón por la que, de nuevo, se hace acreedor al odio: es malo y destruye los signos por los cuales se reconoce a los buenos.[71]

A esta demiurgia se atribuye la denominación de *plasma*: *plasma* es el nombre logológico del *pseudos*.

Una de las primeras apariciones de *plasso* con ese sentido ha de encontrarse, una vez más, en el *Encomio de Helena*. Justo antes del pasaje sobre el tiempo, Gorgias evoca las artes gemelas o dobles de la hechicería y la magia (*goeteia kai mageia*, 10), una de las cuales es "errores del alma" (*psykhés hamartémata*), y otra, "ilusiones de la opinión" (*doxes apatémata*), y que en general se han identificado como la poesía y la retórica, respectivamente. Gorgias recuerda entonces a todos los que persuadieron y persuaden "modelando", "conformando", *plásantes*, un *pseudé logon*. El verbo utilizado, *plasso*, formado a partir de una raíz que significa precisamente "extender una capa fina, enlucir" (de ahí proceden "plaste" y "emplaste"), "proporcionó", dice en actitud demasiado soberana Chantraine, "el vocabulario específico del trabajo de la arcilla y el modelado, del cual se derivan usos relativos a la creación y la imaginación, incluidos todos sus matices: creación literaria, creación del hombre por Dios, mentira,

[71] Esquines, *Contra Ctesifonte*, 99.

etc.".[72] Se utiliza en particular para describir la actividad de Prometeo, "de quien se dice que nos dio forma, así como a los otros seres vivientes", y la de Hefesto, quien, para vengar a Zeus de la *hybris* y los embustes prometeicos, justamente (banquete de los embaucados o robo del fuego), toma tierra mojada y la modela hasta darle la apariencia de una virgen llena de decoro;[73] pero en el bello seno de Pandora, Hermes "prepara palabras engañosas y astutas, de turbia índole", para que la mujer o, en otras palabras, la tinaja de arcilla y sus "labios", deposite en los hombres las funestas inquietudes, y el modelado encuentre así para siempre el paradigma de su duplicidad.

Un fragmento de Gorgias puede ayudar a comprender la rehabilitación de esa duplicidad, así como a medir la distancia que separa el *pseudos* completamente negativo que la filosofía achaca a la sofística de un *pseudos* que es producto de la actividad plástica, la ficción. La decisión de jugar ese "juego" tan demiúrgico como el del niño heracliteano (el *paignion* que es el *Encomio* para su autor, § 21) no es dar muestras de insolencia o ingenuidad, de charlatanería o inmadurez, sino de sabiduría y justicia: "Quien ilusiona es más justo que quien no ilusiona, y quien es ilusionado, más sabio que quien no es ilusionado".[74] "Quien ilusiona es más justo", agrega, "porque cumple lo que ha prometido, y quien es ilusionado es más sabio, pues el hecho de que el placer de los discursos lo arrebate con facilidad no significa que esté privado de sensibilidad [*anáistheton*]". Plutarco nos transmite este fragmento, que a su juicio se aplica a la tragedia. Justicia, fundamento de la ciudad, sabiduría, fundamento de la *paideia*, en su vínculo con la tragedia. Entrelazamiento de literatura, pedagogía y política: a eso conduce el *plasma*. El efecto mundo se produce en dos niveles: el de la fabricación del mundo humano del consenso que constituye la ciudad, cultura en contraste con naturaleza; el de la ficción literaria, del patrimonio que constituye la identidad de un

[72] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1974, s.v.

[73] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v. 70 y ss.

[74] Plutarco, "De la gloria de los atenienses", 5, 348 c = 82 B 23 D. K.

pueblo, cultura en contraste con incultura, y como puente entre ambos, claro está, la *paideia*, crianza de la criatura humana y educación del pequeño griego. De tal modo, la demiurgia del *logos* dibuja el espacio de las dos sofísticas a la vez.

Es preciso insistir una última vez en el cambio de horizonte generado por la consideración de la sofística como crítica de la ontología. Comparemos. Reardon es uno de los pocos, quizás el único, en tomar en cuenta al mismo tiempo, en su obra más reciente, *The Form of Greek Romance*,[75] el vínculo entre sofística y ficción, por un lado, y entre primera y segunda sofísticas, por otro. Cuando comenta el fragmento de Gorgias recién citado, señala así, además de la "función social de la literatura", el hecho de que "la cuestión de la persuasión –persuadir a un auditorio de que es verdad lo que no lo es– lleva claramente a la ficción: decir lo que no es verdad". La idea de ficción, añade, es "una idea sofisticada": "La ficción se sitúa en alguna parte entre las ideas de verdadero y falso, entre hecho y no hecho". Sin embargo, la sofisticación no obedece a "la naturaleza de la ficción, sino al hecho de *reconocer* esa naturaleza". Viene entonces, con la mención de las "civilizaciones primitivas", la comparación con el niño:

> Un niño fabrica historias. Éstas no son verdaderas ni, salvo en un sentido superficial, falsas. [...] Al principio, "verdadero" y "no verdadero" no son, sencillamente, categorías en su mente. En un momento dado, empero, el niño tomará conciencia de que la ficción, aun cuando pueda no ser censurable, no es un hecho. Ése es el momento en que sobreviene la sofisticación.

Al ficcionar, el sofista es, de tal modo, quien nos hace salir del paraíso de la infancia, con el reconocimiento, la toma de conciencia, de la diferencia entre verdad y falsedad.

[75] Bryan P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, Princeton, Princeton University Press, 1991, capítulo 3, en especial pp. 55-59; la cita del final del párrafo figura en la p. 57.

Retomemos la cuestión desde nuestro punto de vista. Con la sofística, la *apate*, la ilusión, está ligada no sólo a la justicia y la sabiduría, sino, de manera aún más radical, a la *áisthesis*, a esa misma "sensibilidad" que caracteriza nuestra relación con el mundo. La *apate* es el nombre del vínculo entre quien habla y quien escucha, e implica el reconocimiento del *pseudos* como *plasma*: es, para decirlo en forma tajante, el sentimiento de logología. Esta observación sólo cobra sentido en la confrontación con el uso ontológico del lenguaje, implicado desde Aristóteles en lo que será tradición fenomenológica. La cantera filosófica que se abre a la sazón es, de algún modo, complementaria de la decisión del sentido: ya no cómo forzar a una autorregulación del lenguaje, sino cómo garantizar que son el mundo, lo real, los fenómenos –ellos y nada más que ellos–, sea cual fuere su complejidad o la complejidad de su simplicidad, los que se transfieren a las palabras. En esta ocasión hay que releer, por encima del libro *Gamma* de la *Metafísica* y *Sobre la interpretación*, el tratado *Acerca del alma*, pues en él está tematizado y tejido el pasaje de las cosas a las palabras y de los fenómenos al *logos*, en que el alma, para decirlo con una imagen, hace las veces de guión o soldadura entre "fenómeno" y "logía". Ahí se elabora el vínculo "moderno" entre lo que sentimos (el "objeto" de la percepción: ese "blanco" que propiamente hay) y lo que decimos (el "sujeto" de nuestras frases, que no sentimos como tal: "Diares" es blanco). Y, como desafío fenomenológico, la imposibilidad de la *apate* que caracteriza la inmediatez tanto de la recepción estética como de la recepción poética: *peri ho me endékhetai apathenai* (*Acerca del alma*, II, 418 a12), *perí tauta ouk estin apathenai* (*Metafísica*, IX, 10, 1051 b31), "al respecto, es imposible estar en la ilusión".[76]

Esta huida hacia un programa venidero es un modo de anunciar, a mi manera, que en la relación entre fenomenología y ficción radica toda la apuesta de la novela.

[76] El cotejo es llevado a cabo por Martin Heidegger en *L'Être et le temps*, trad. de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens, París, Gallimard, 1964 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971].

"Eres un Prometeo en tus discursos"

El hombre, pues, no sólo es modelado o dotado por Prometeo; él mismo es prometeico, en tanto y en cuanto modela sus discursos y "ficciona". Un breve texto de Luciano hace eco, más que cualquier otro del mismo período, al *plassein* del *Encomio* y a la fuente hesiódica, al tematizar y practicar la plástica de los géneros.

El propio título dado a la obra no admite equívocos: "A quien dijo: 'Eres un Prometeo en tus discursos'",[77] Luciano responde con regocijo tanto frente a la censura como al elogio. Acepta, de hecho, ser *peloplathos*, literalmente "modelador de barro", que da forma a ese "barro de las encrucijadas" (*ho pelos hoios ek triodou*, 1) muy poco diferente del "fango" (*bórboros*, de donde procede "borborigmo"): es que, en efecto, dice, "nuestras palabras son tan frágiles como sus vasijas; una pequeña piedra, y todo queda hecho añicos" (2).

Pero también pregunta, para consolarse, "qué sabiduría y previsión [*prométheia*] excesivas" se encuentran en sus escritos: Luciano como Prometeo, porque hace algo nuevo (*to kainourgón touto epainón*: "alabando ese aspecto innovador"), "sin imitar en nada arquetipo alguno", como Prometeo el "arquitecto" que, "cuando no había hombres, los concibió y modeló [*anéplassen*], para formar y estructurar animales capaces de moverse bien y de ser agradables a la vista" (3).

Con la salvedad de que, al mismo tiempo, Luciano reivindica para su obra la calidad de "apogón" y sostiene que desciende "de un plasma más antiguo" (*arkaióteron ti tou plásmatos*, 3): pues, aunque muy novedosa –y que en verdad no pudo ser sustraída a nadie–, es una mezcla de dos géneros antiguos, diálogo y comedia, y no es posible saber si acumula sus bellezas o se transforma en un monstruo (5). Es como un camello completamente negro en

[77] Matthew Donald Macleod, *Luciani Opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 85-89 [trad. esp.: "A quien dijo: 'Eres un Prometeo en tus discursos'", en *Obras*, vol. 4, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007].

Egipto, un hombre bicolor, mitad negro y mitad blanco (4), o, mejor, un "hipocentauro" (5), un andrógino, un "hipocampo" (7). Más exactamente: es un "hirco ciervo" (*tragélaphos*, 7). Y Luciano termina con la "desilusión" (*exapatón*, 7) experimentada por el auditorio, como un Zeus que tal vez no descubriera más que huesos debajo de la grasa.

No es posible dejar de contar a Luciano, aferrarse a sus expresiones, aunque sin saber bien cómo hacerlo. Pues la invención que aparece por doquier funciona no sólo como una hibridación de géneros, sino como una plástica de la relación entre literatura y filosofía: lo que él llama, por un lado, "comedia", y por otro, "diálogo", a la manera del viejo Platón. Ahora bien, ese tipo de mixtura, ligado a una combinación del diálogo con otro elemento, está muy cerca de lo que a menudo se caracteriza como origen de la novela. Antes de cualquier tesis sobre ese origen calificada de "seria", habrá que tener presente al magnífico Nietzsche:

> El diálogo platónico fue, por así decirlo, el esquife [leo aquí el *skhedía* y el *skhediazein*] en que se salvó la vieja poesía náufraga, junto con todos sus hijos: apiñados en un espacio angosto, y medrosamente sometidos al único timonel Sócrates, penetraron ahora en un mundo nuevo, que no se cansó de contemplar la fantasmagórica imagen de aquel cortejo. Realmente Platón proporcionó a toda la posteridad el prototipo de una nueva forma de arte, el prototipo de la *novela*: de la cual se ha de decir que es la fábula esópica amplificada hasta el infinito, en la que la poesía mantiene con la filosofía dialéctica una relación jerárquica similar a la que durante muchos siglos mantuvo la misma filosofía con la teología: a saber, la de *ancilla* [criada]. Ésa fue la nueva posición de la poesía, a la que Platón la empujó, bajo la presión del demónico Sócrates.[78]

[78] Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, trad. de Cornélius Heim, Ginebra y París, Gonthier, 1964, col. Médiations, § 14, pp. 92 y ss. [trad. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1977, p. 121].

La filosofía como "vegetación proliferante" y Sócrates, en su versión de sofista razonador, como "héroe de Eurípides": Platón-Sócrates (para Nietzsche, evidentemente, sólo se trata de uno de sus papeles, y una de las combinatorias posibles), frente a la tragedia, del lado de la sofística y la novela. Luego de la lectura de Luciano, me gustaría agregar a lo concebido por Nietzsche que la relación de Platón con la novela sólo tiene sentido por medio de la recuperación y la ironía: cuando, por ejemplo, el diálogo es "imitado" por Luciano-Prometeo.

Plasma, mythos, historía; argumentum, fabula, historia

No costará mucho verificar la importancia terminológica de *plasma* para toda la segunda sofística. Se trata de la palabra habitual para designar "el argumento inventado de una declamación sin situación histórica específica", o esa misma declamación;[79] por lo demás, *kakóplaston* ("mal arreglado", tal vez), como *asýstatos* ("incoherente, inconsistente"), califica los temas de los *meletai* anacrónicos o carentes de credibilidad, por ejemplo, si se propone algo parecido a esto: "Cleonte parte a Sicilia para ayudar a Nicias", cuando, en el momento de la expedición, ya hace cierto tiempo que Cleonte ha muerto. Se trata precisamente de la calidad de esa adhesión a la historia que Filóstrato erige en la característica propia de la segunda sofística. Para apreciar su importancia invasiva, se leerá "Sophistopolis, or the world of the Aristeus" ["Sofistópolis o el mundo del Aristeo"], donde Russell da rienda suelta con cierta facilidad a su propia virtud plasmática para mezclar y remodelar como real el mundo de los plasmas bien formados, donde se supone que vive, en medio de una completa esquizofrenia, el sofista modelo bajo el Imperio Romano.[80]

[79] Cito la definición dada en el índice de términos técnicos de Donald A. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1983, p. 140.

[80] *Ibid.*, capítulo 2, pp. 21-39.

Para conceptualizar aún más, hay que buscar las elaboraciones diferenciales de la noción de *plasma* en su relación con la *historía*. La más explícita se encontrará en Sexto Empírico, que reproduce y reelabora toda una tradición de consistencia igualmente latina, reapropiada para sus fines escépticos. *Plasma* es una especie del género de los *historóumena,* que acaso puedan traducirse como "objetos de historia", y dentro de él se opone a otras dos especies: el *mythos* y la *historía* misma. Las diferencias se expresan en función de la relación con la verdad, la falsedad, la verosimilitud, y en conexión con los dos sentidos de *historía,* la indagación del científico y la historia que se relata.

Para mostrar que esos objetos de los que se ocupa la historia no suponen ninguna competencia técnica y científica, Sexto apela a las divisiones tradicionales de esa disciplina, lo cual constituye además, en opinión de los comentaristas, el principal interés del capítulo. Su punto de partida es la división por objetos (personajes, lugares, ficciones y mitos, 92), transformada y ampliada por Asclepíades en función de la verdad y la falsedad (252-253): lo fáctico (*he praktiké*), personajes, lugares-tiempos y acciones, es "verdadero"; lo genealógico, ficciones y mitos (*he perí plásmata kai mythous*), es "falso"; para terminar, la comedia y los mimos son "como verdaderos". Sexto propone entonces, de su propia cosecha (263-264), una modificación de la clasificación, superponible a la pedagogía latina: "Lo que compete a la historia [*ton historoumenon*] es por una parte historia [*historía*], por otra mito [*mythos*], y por una tercera, ficción [*plasma*]". La historia, en el sentido estricto que haremos nuestro, parte de la historia en sentido lato, informa "de las cosas verdaderas y que han sucedido [*alethón tinón* (...) *kai gegonoton ékthesis*], por ejemplo que Alejandro murió en Babilonia, envenenado por conjurados". El mito se refiere a "las cosas que no han sucedido y son falsas [*pragmaton ageneton kai pseudón*]": arañas y serpientes que nacen vivas de la sangre de los Titanes, Pegaso salido de la Gorgona degollada y otras metamorfosis, los compañeros de Diomedes transformados en gaviotas, Ulises en caballo, Hécuba en perro. La ficción, por su lado, informa "de las

cosas que no han sucedido, pero contadas como las que han ocurrido [*pragmaton me gegomenon men homoios de tois gegomenois legomenon*]", y el ejemplo presentado es ahora el de "los casos cómicos [*hai komikái hypotheseis*] y los mimos".

Señalemos de inmediato la gran diferencia entre la nueva división de Sexto y la anterior de Asclepíades: el plasma ya no se sitúa del lado de lo falso, como en este último, sino del lado de lo verosímil, de lo que es "como verdadero". De resultas, ya no está ligado al mito, sino a la comedia y los mimos. Mencionemos también que el ejemplo de lo "como verdadero" –tanto en uno cuanto en otro caso, además– es probablemente una reminiscencia del pasaje de la *Poética*, tan enigmático y mal establecido desde el punto de vista textual, donde Aristóteles señala que

> el arte que sólo hace uso del lenguaje en prosa o en verso y que, en este último caso, puede combinar entre sí diferentes metros o no utilizar más que uno, no ha recibido nombre hasta el momento. Pues no tenemos un término común para designar a la vez los mimos de Sofrón y Xenarco y los diálogos socráticos.[81]

Con respecto, justamente, a ese *anónymos* que combina los mimos y los diálogos de Platón, a menudo se preguntará, como quien aún sigue la pista nietzscheana, si no indica el lugar de la novela.[82]

La formulación propia de Sexto y su caracterización del *plasma* pueden superponerse a las distinciones que encontramos tanto en Cicerón como en Quintiliano. En Cicerón, efectivamente, ya existe un género narrativo, el único ajeno a los procesos, que tiene el doble objetivo de "complacer" (*delectationis causa*) y de "ofrecer un ejercicio útil para aprender a hablar y escribir" (*non inutili cum exercitatione dicitur et scribitur*). Ese género entraña dos partes: una se refiere "a los hechos" (*in negotiis*), otra, "a las perso-

[81] Aristóteles, *Poética*, I, 1447 a29.

[82] Véase en último lugar Claude Imbert, "Le roman grec: du protreptique à l'éducation sentimentale", en *Phénoménologies et langues formulaires*, París, PUF, 1992, p. 333.

nas" (*in personis*); y la que consiste en exponer los hechos comprende a su vez tres partes: *fabula, historia* y *argumentum,* la "fábula", la "historia" y el "argumento" o, de un modo quizá más elocuente, algo similar al "escenario".* Definiciones y ejemplos son muy parecidos a los que hallaremos en Sexto:

> La fábula es lo que contiene cosas que no son ni verdaderas ni verosímiles [*nec veræ nec veri similes*]: "Gigantescos dragones alados reunidos bajo el yugo". La historia es una cosa que se ha producido [*gesta res*], anterior a nuestra generación; por ejemplo: "Apio Claudio declaró la guerra a los cartagineses". El argumento es una cosa ficticia, pero que habría podido hacerse [*ficta res quæ tamen fieri potuit*]; así, en Terencio: "En efecto, tan pronto como salió de la infancia".[83]

Cuando Quintiliano, a su turno, quiere caracterizar los ejercicios con que el rétor debe comenzar su trabajo, aborda en términos muy similares los tipos de narración no pertenecientes al ámbito judicial:

> La narración, a excepción de la utilizada en los procesos, se divide, según hemos visto, en tres especies: la fábula [*fabulam*], que encontramos en las tragedias y los poemas y que está alejada no sólo de la verdad, sino incluso de la forma de la verdad [*non a veritate modo sed etiam a forma veritatis remota*]; el argumento [*argumentum*], falso pero semejante a lo verdadero, representado por las comedias [*quod falsum sed vero simile comœdiæ fingunt*: destaquemos la doble traducción, de *plasma* por *argumentum* y de *plassein* por *fingere*], y la historia [*historiam*], que

* *Scénario* en el original, cuyo significado es "argumento" o "guión". Optamos por traducirlo como "escenario" según la cuarta acepción de esta palabra en el *Diccionario de la Real Academia Española*, "conjunto de circunstancias que rodean a una persona o un suceso", con el fin de transmitir algo de la expresividad del original (la elocuencia a la que se refiere la autora). [N. del T.]

[83] El ejemplo de *fabula* está tomado de Pacuvio, *Medea*, 397; el de *historia*, de Ennio, *Annalium*, fragmento 223 de Vahlen, y el de *argumentum*, de Terencio, *Andria*, 51.

contiene la exposición de una cosa que se ha producido [*in qua est gestæ rei expositio*]. Hemos dejado a los gramáticos las narraciones poéticas: que el rétor comience con la narración histórica, tanto más fuerte cuanto más verdadera es [*historica, tanto robustior quanto verior*].[84]

Podemos fijar la tripartición en el cuadro siguiente, que, a partir del griego de Sexto, invierte el orden cronológico:

ton historoumenon (Sexto) *narrationum in negotiis partes* (Cicerón)		
historía (S.) *historia* (C./Q.)	*mythos* (S.) *fabula* (C./Q.)	*plasma* (S.) *argumentum* (C./Q.)
cosas verdaderas y que han ocurrido (*genómena*, *gesta*)	cosas que no han ocurrido y son falsas (S.), ni verdaderas ni verosímiles (C./Q.)	cosas que no han ocurrido, pero que se cuentan como las que han sucedido (*homoios legomenon*, S.)
	= tragedias, poemas, parte histórica de la gramática (Q./S.)	cosas ficticias pero que habrían podido hacerse (*ficta* [...] *fieri*, C.)
		cosas falsas pero verosímiles (*falsum* [...] *fingunt*, Q.)
		= comedias y mimos (S.) comedias (Q.)

[84] Quintiliano, *De institutione oratoria*, I, 8, 18-21.

El plasma*: ¿buen relato o mala historia?*

En este caso, como en muchos otros, las grandes conmociones se miden con la vara de la *Poética* de Aristóteles.

Con la elaboración del concepto de *plasma*, ausente de la versión de la *Poética* que ha llegado hasta nosotros, se produce una escisión entre poesía trágica y comedia. La tragedia se proyecta del lado del *mythos* que cambia, si no de sentido, sí al menos de valor. En la *Poética*, en efecto, el "mito" designa el argumento o escenario tanto de las comedias como de las tragedias o, para retomar la traducción de Paul Ricœur, la intriga.[85] En función de la problemática mimética, se lo relaciona de entrada y en forma constante, es decir, hasta la paradoja, con lo "verosímil" (*eikós*). Desde ese punto de vista, la única diferencia entre tragedia y comedia radica en que la primera se atiene con frecuencia a nombres "que han existido" (*ton genomenon onomaton*, 9, 1451 b15), mientras que la segunda da como "soporte" a su relato (es la "hipótesis" o el caso: *hypotithéasin*, 1451 b13 y ss.) nombres "tomados al azar"; pero ello no hace sino consolidar aún más el lazo entre tragedia y verosimilitud, pues, como dice Aristóteles a golpes de a fortiori, lo que ha ocurrido es "manifiestamente" posible; léase: al referirse a lo que ocurre, el poeta cumple la exigencia primordial de decir "no lo que ocurre, sino lo que podría ocurrir en el orden de lo verosímil o lo necesario".[86] Ésa es la razón, además, por la cual la famosa *Antea* de Agatón, de la que no se sabe nada, con excepción de que en ella "los hechos y los nombres [*prágmata kai onómata*] son igualmente inventados", puede ser una tragedia tan buena: como concluye Aristóteles, "suponiendo incluso que componga un poema sobre acontecimientos efectivamente sucedidos [*genómena*], no por ello será menos poeta; pues nada impide que algu-

[85] Aristóteles, *Poética*, ɪ, 1451 a36-38. Véase Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. 1, *L'Intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983, col. Points [trad. esp.: *Tiempo y narración*, 1,*.Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987].

[86] Aristóteles, *Poética*, ɪ, 1451 b29-33.

nos acontecimientos reales se cuenten entre aquellos que podrían suceder en el orden de lo verosímil y lo posible, y en ese aspecto él es su poeta". A lo sumo, se puede poner de relieve que, en esta doctrina en que lo verosímil y lo convincente (*pithanón*) se imponen con tanta fuerza, subsiste algo así como una ambigüedad en el uso de *mythos*, que designa tan pronto "las historias tradicionales", el viejo fondo mítico (*ton paradedomenon mython*, 1451 b23 y ss.) donde abrevan las tragedias, como la "intriga" bien armada en la cual ni siquiera los acontecimientos, peripecias y efectos teatrales que se producen "contra toda expectativa" (*pará ten doxan*, 1452 a4), dejan de ser verosímiles: pues en las "intrigas más bellas" (*kallíous mythous*, 1452 a10 y ss.), y lo tendremos por dicho, "es verosímil que suceda lo inverosímil" (*eikós gar pará to eikós gínesthai*, 25, 1461 b15).

Con la distinción entre *plasma* y *mythos*, o *argumentum* y *fabula*, la tragedia, incluida en la poesía para gramáticos, pasa a formar parte en su totalidad de lo falso y lo inverosímil: de lo "mítico", como lo es para nosotros. La comedia, por el contrario, con los mimos que bajo el Imperio han de destronar a la tragedia con toda su indecencia y su causticidad política, se convierte en el ejemplo privilegiado de lo ficticio o lo falso verosímil, de lo dicho "como verdad".

De resultas, y habida cuenta de que la poesía se desdobla, la oposición masiva y masivamente aristotélica entre poesía e historia comienza a mostrar fisuras. Recordemos el canon:

> La diferencia entre el historiador y el poeta no obedece al hecho de que uno se exprese en verso y otro en prosa (la obra de Herodoto podría versificarse y, aún así, no sería menos historia en verso que en prosa); la diferencia radica en que uno dice lo que ha ocurrido, y otro, lo que podría ocurrir [*ton men ta genómena legein, ton de hoia an génoito*]; por esa razón, la poesía es más filosófica y más noble [*spoudaióteron*, más trágica, por lo tanto] que la historia: la primera se ocupa más bien de lo general, y la segunda, de lo particular (Aristóteles, *Poética*, IX, 1451 a39-b7).

En la nueva tradición que se perfila, la poesía queda, en su aspecto de tragedia, absolutamente descalificada: ni verdadera ni verosímil, apenas buena para los gramáticos y no para los maestros de retórica. El plasma, en cambio, está en condiciones de compararse con la historia.

Pero no sin ambivalencia.

Podemos decir, haciendo eco a Filóstrato, que el plasma consuma la historia, al transferirla efectivamente al campo de lo general y elevarla, con su "como si", al nivel de una actividad prometeica: lo verosímil es, en definitiva, lo verdadero con algo de habilidad agregada, esa *deinotes* que es la virtud misma del orador y que es preciso mostrar –a veces tanto más cuanto que se la oculta– en la *epídeixis*. En ese sentido, el plasma es superior a la historia, como lo era la poesía para Aristóteles, y por el mismo tipo de razones.

Sin embargo, historiador tras historiador, la historia cambió de jerarquía. Ahora se define por la equivalencia o la fusión entre verdadero y real, verdadero y efectivo (lo "exacto"). Descalificados toda filosofía y todo develamiento por el triunfo de la retórica y la sofística, la historia es, en lugar de la filosofía, la única y última maestra de la verdad, *tanto robustior quanto verior*. Se recordará la analogía de relaciones a la que nos llevó Filóstrato: primera sofística/filosofía = segunda sofística/historia, o *historia est quæ philosophia fuit*.

El desdén filosófico de Aristóteles por la historia también se explicaba en la *Poética* como un juicio antisofístico: de hecho, él no podía sino situar la historia del lado de la primera sofística, dedicadas ambas, tanto con Gorgias como con su discípulo Tucídides, a singularidades accidentales y *logoi*, acontecimientos retóricamente construidos, en contraste con la filosofía y el aspecto filosófico de la poesía.[87] Ahora, en cambio, prevalece el desprecio del

[87] Cf. Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, París, Seuil, 1990, en especial pp. 51 y ss., y capítulo 4. Sobre Tucídides y la sofística, véase Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, Les Belles Lettres, 1967, y *La Construction de la vérité chez Thucydide*, París, Juilliard, 1990.

historiador por el filósofo: la filosofía, mera comparsa en el pequeño equipaje del rétor, debe incluirse en el campo de la segunda sofística y condenarse junto a ésta. De una severidad a otra: en estos momentos, el historiador está en condiciones de hacer a la sofística, y con ella a la filosofía, la retórica y la novela, metidas todas en la misma bolsa, la acusación de *pseudos*, de "inexactitud".

Los dos sentidos de la historia

Para comprender mejor ese doble juego con la *historía* y de la *historía*, que hace del plasma, en forma alternada, buen relato y mala historia, es menester volver a partir de la palabra misma y, en particular, de su manera de generar esa torsión según la cual, en Sexto, *historía*, junto a *mythos* y *plasma*, es una especie de los *historóumena*, que, como acabamos de comprobar, los latinos debían traducir ya fuera por "narración", en su carácter de género, ya por "historia", en su carácter de especie.

El trabajo de zapa escéptico de Sexto consiste en jugar con los dos sentidos para ahondar su distancia o bien para reunificarlos. Así procede, por ejemplo, cuando descalifica los objetos de la historia porque no suponen un saber técnico. En efecto, si se trata de los hechos de la historia verdadera, no es necesario ser gramático para contarlos: un relato semejante, que tiene la exactitud de la crónica y la geografía, está para Sexto tan desprovisto de utilidad como de tecnicidad (257-259). Pero si los hechos ya son relatos, parciales y tendenciosos por definición (259-262), infinitos y cambiantes como lo sensible en Heráclito, no pueden participar de ningún saber técnico; en términos aún más radicales, *e falso sequitur quodlibet*, con un punto de partida falso todo es posible. "Así, pues, de un tema que comienza con una falsedad, inagotable en su multiplicidad, y que se transforma a voluntad de cada uno, no podría haber teoría técnica": Sexto efectúa una puesta en abismo de la crítica aristotélica del *kath' hékaston* como objeto de la historia: ésta se ocupa de las versiones infinitamente singulares de lo

infinitamente singular. La historia, entonces, que no tiene los medios para decidir ni sobre la verdad-realidad del hecho, ni sobre la verdad-adecuación del relato al hecho, ni sobre la verdad-corrección de la historización de los relatos, es el modelo mismo del globo dogmático que Sexto infla y luego desinfla: uno de los intereses manifiestos de esa crítica consiste en que hace funcionar, en la amplitud de la palabra *historéin*, el factor mismo que, desde el punto de vista moderno, obliga a plantear usos casi homónimos y valorizaciones contradictorias.

Al señalar que *hístor*, "el que sabe", se asocia a *oida* ("sé por haberlo aprendido", "oído decir", como un juez o un cómplice) más que a *idéin* ("sé por haberlo visto", como un testigo), Gerald A. Press[88] muestra que, desde el comienzo, el sentido predominante, muy legible en una de las primeras apariciones del término (*Ilíada*, XVIII, 499-501, el escudo de Aquiles, donde se va *epí hístori* para zanjar la disputa sobre el precio de la sangre), es el de la competencia para escoger entre relatos que rivalizan entre sí: saber de crítica y arbitraje, que Press denomina "saber de orden dos". Sólo en un segundo momento, hacia el siglo V a. C., el sentido se inclina hacia un "saber de orden uno", la indagación directa. Así, las *Historias* de Herodoto exponen simultáneamente la indagación y sus resultados. Por último, en un tercer tiempo, el producto domina la actividad y la *historía* se convierte en un género literario: durante el período romano y la enseñanza de los gramáticos y los rétores, se trata de la *history as story*, la historia relato.

Desde el prisma de los antiguos, puede admitirse que el sentido matricial de saber crítico permite vincular sus dos expansiones, historia relato e historia indagación, en particular indagación sobre el pasado. A juicio de Press, lo testimonia, por ejemplo, el epigrama sobre la *Eneida* de Virgilio rescatado por Augusto contra la voluntad de su autor: "César, tú velas sobre la *historia* latina" (Probo, *Vida de Virgilio*, 22-28, citado por Press, p. 68). Pero para los

[88] Gerald A. Press, *The Development of the Idea of History in Antiquity*, Kingston y Montreal, McGill-Queen University Press, 1982.

modernos, las dos expansiones son incompatibles: nosotros asociamos relato a ficción y falsedad, mientras que vinculamos el pasado a la ciencia de la historia, que dice los hechos ("tal como realmente ocurrieron" es una expresión que perdura hasta Ranke), aunque sean cuasi acontecimientos sumergidos en largas duraciones, y la verdad. Hoy, toda la cuestión consiste, en definitiva, en saber si *historia, histoire/histoires* [historia/historias] en francés, frente a *history/story* e incluso al triplete *Historie/Geschichte/Erzählung*, es una catastrófica homonimia o un *pros hen* que da que pensar.

En nuestros días, sin duda, el problema ya no es el de aferrarse a la dicotomía: o bien ciencia o bien relato. En este caso, el paredro contemporáneo es, a buen seguro, Roland Barthes en "El discurso de la historia", un artículo de 1967 donde declara: "El discurso histórico es un discurso performativo amañado" o "El hecho nunca tiene otra cosa que una existencia lingüística".[89] Puede decirse que esta afirmación "narrativista", de un nietzscheísmo extremo, es la misma que ponderan y reelaboran, para inclinarla hacia uno u otro sentido, cada uno de los protagonistas de la hora actual, de Paul Ricœur, resumido por Hayden White: la narración histórica "lleva a cabo los acontecimientos tanto como los constata", a Paul Veyne, "la historia es una novela verdadera".[90]

Pero lo que me parece más notable, una vez suprimida a sabiendas la dicotomía, es que se vuelva de tal modo a las cuestio-

[89] Roland Barthes, "Le discours de l'histoire", reeditado en *Essais critiques*, vol. 4, *Le Bruissement de la langue*, París, Seuil, 1984, pp. 153-166; las citas corresponden a las pp. 164 y ss. [trad. esp.: "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Paidós, 2002]. La frase sirve de exergo a la compilación de Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1987 [trad. esp.: *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992].

[90] Hayden White, "The metaphysics of narrativity: time and symbol in Ricœur's philosophy of history", artículo dedicado a *Tiempo y narración*, vols. 1 y 2, en *The Content of the Form…*, *op. cit.*, pp. 169-184 [trad. esp.: "La metafísica de la narratividad", en *El contenido de la forma…*, *op. cit.*]; Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire?*, París, Seuil, 1971, p. 10 [trad. esp.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1994].

nes de la segunda sofística. Como dice, por ejemplo, Jacques Rancière, al final de *Los nombres de la historia*: "El problema no consiste en saber si el historiador debe o no hacer literatura, sino qué literatura hace".[91] El debate entre narratividad de la historia y objeto de la historia, reactivado a propósito del revisionismo, obliga a distinguir entre el acento puesto en la primera, por un lado, y la elección del tipo de narratividad afín, por otro. La actualidad de la problemática resumida o conceptualizada por Sexto salta a la vista cuando se advierte la simetría de los reproches. De Paul Ricœur a Hayden White, a quien el primero hizo conocer en Francia: "La tropología amenaza borrar la frontera entre ficción e historia".[92] De Hayden White a Paul Ricœur, en su comentario sobre el papel de la *deep temporality* como referencia secundaria: "Sería una suprema ironía que, en sus esfuerzos por salvar la reflexión histórica de la ironía, Ricœur se viera obligado a borrar la distinción entre mito e historia, sin la cual la noción misma de ficción es difícil de imaginar".[93]

¿Cómo se escribe la historia verdadera?

Qué retórica para qué historia: ésa es exactamente la cuestión desarrollada por Luciano, instalado con soberbia ironía en la cuasi homonimia, cuando propone a la vez *Cómo hay que escribir la historia* y la *Historia verdadera*.

Al igual que Isócrates y por las mismas razones, Luciano tuvo ciertamente fortuna como autor literario, pero hasta hace poco fue, en la misma medida, objeto de un desprecio general y muy profundo por parte de los profesionales tanto de la historia como de la

[91] Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire: essai de poétique du savoir*, París, Seuil, 1982, p. 203 [trad. esp.: *Los nombres de la historia: una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Vision, 1996].

[92] Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. 3, *Le Temps raconté*, París, Seuil, 1985 [trad. esp.: *Tiempo y narración*, 3, *El tiempo narrado*, México, Siglo xxi, 1996].

[93] Hayden White, "The metaphysics of narrativity...", *op. cit.*, p. 179.

filosofía. Luciano es el nombre propio de un episodio del conflicto entre historia, filosofía, retórica y literatura. Esto es lo que dice al respecto uno de nuestros historiadores más inteligentes:

> La retórica se apoderó de lo que la filosofía había desechado. Un dato debe hacernos reflexionar: la única obra llegada hasta nuestros días con pretensiones de ser un estudio sistemático de la historia es un tratado de Luciano: *Cómo hay que escribir la historia*, escrito poco después de 156 d. C. Ese tratado no es más que un revoltijo de reglas y máximas, que eran desde hacía mucho tiempo lugares comunes de la educación retórica, una obra superficial, un trabajo con meros fines de lucro y, en lo fundamental, carente de todo valor. Su único interés para nosotros es que, quinientos años después de Aristóteles, Luciano aún contraponía la historia a la poesía.[94]

Sea: a primera vista, Luciano de Samosata no tiene nada de original; se pone bajo la protección del *exemplum* tucidídeo para intentar impugnar la demasiado famosa condena aristotélica, como hacen de hecho, desde entonces y a lo largo de mucho tiempo, todos los historiadores y todos aquellos que han reflexionado sobre la historia. Luciano coteja entonces una con otra las dos maneras griegas posibles de decir el acontecimiento y de transmitir así a la posteridad lo que sucede: el himno del poeta (sin Homero no hay cólera de Aquiles, y sin Píndaro no hay vencedor en Olimpia) y la indagación del historiador.

La manera de poner en juego a Tucídides contra Aristóteles lo lleva en primer lugar a desplegar el lugar común fundador de la historia objetiva: a diferencia de la poesía, la historia aborda hechos y no los inventa: "La historia no admite la mentira [*pseudos*], ni siquiera la más leve, del mismo modo que el conducto que el

[94] Moses Finley, *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*, trad. de Jeannie Carlier e Yvonne Llavador, París, Flammarion, 1981, p. 11 [trad. esp.: *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1984].

cuerpo médico llama traquearteria no puede recibir la bebida que en él se introduce" (7). Y así como la filosofía debía apuntar a la esencia, la historia debe ir a lo esencial, escoger los hechos, "ver la rosa en lugar de considerar con atención las espinas situadas cerca del tallo" (28). Narrador de lo que fue, mimo tan perfecto que se hace olvidar, el historiador –cuyo juicio debe ser un "espejo brillante, inmaculado y bien centrado" (50)– se opone punto por punto al poeta, quien, a diferencia de Tucídides, "tiene derecho a derribar de un plumazo la fortaleza de Epípolis"; en síntesis, cuando los atenienses son vencidos en un combate naval, "no es él quien echa a pique las naves" (38).

En una doble lucha, subterránea contra el universal filosófico, y declarada contra el placer retórico, Luciano el historiador instaura la relación con una verdad comprendida no como *alétheia* sino como *akríbeia*, exactitud y conformidad a los hechos, y proscribe de manera complementaria la subjetividad refinada como efecto e invención de autor, en beneficio de la mera *parresía*, el hablar franco (44): el historiador no es *poietés* de los hechos (poeta: quien los hace), sino *menytés*, quien los revela (38). Se trata de lugares comunes, es cierto, pero que, después de todo, seguirán siéndolo con solidez hasta fines del siglo XIX como mínimo. Además, es oportuno recordar que *menytikón* es la palabra atribuida por Sexto a Gorgias para definir, en contraste con la simple conmemoración, la relación entre discurso y afuera. De modo que nos engañaríamos si creyéramos que con esos lugares comunes hemos comprendido todo. Pues los hechos, concluye Luciano, son la materia de la historia, así como para Fidias el oro, la plata, el marfil sirven para fabricar las estatuas. Tucídides no es Homero (aunque Homero sea a veces Tucídides, cf. 57), pero sería, por lo tanto, Fidias. Si asoma el análisis aristotélico de las cuatro causas, las que quedan son tres, y sólo tienen que ver con el historiador: dada la causa material (los hechos), restan la causa final (la utilidad, la verdad), la causa eficiente (la *tekhne* del historiador: su elección de los hechos, su elaboración de la diégesis, su retórica sin retórica, que "deja hablar" a los hechos) y la causa formal, siempre la más difí-

cil de identificar para nosotros, que distamos de ser tan platónicos como Aristóteles: algo parecido a su idea de la historia, su proyecto de historiador.

Se comprueba que en ese punto todo se invierte con mucha facilidad: suponiendo que no le pase nada, es decir, que no vea suceder nada, aún así el historiador podrá escribir, pero esta vez en una puesta en abismo irónica del gesto mismo de su profesión, una "historia verdadera". En ausencia de causa material (nada de hechos), no escribirá nada: escribirá, y nada más. Y, en una reelaboración de la vieja paradoja del mentiroso, reencontrará la relación con la verdad en la reivindicación misma de la ficción: "Como no tenía nada verdadero para contar (pues no había ocurrido nada que mereciera mencionarse), me resolví por la mentira, pero con mejores sentimientos que los demás, porque hay un punto acerca del cual diré la verdad: que miento" (*Historia verdadera*, 4). *Cómo hay que escribir la historia* debe leerse con la *Historia verdadera* en la otra mano; este último texto, cuyo título en latín, *Veræ historiæ*, juega con la palabra "historia", nos hace comprender por sí solo que Luciano es, en efecto, *"a sophist's sophist"*, tal cual dice Graham Anderson.[95] Con los mismos medios paradójicos y divertidos del humor judío ("Dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg. Pero yo bien sé que vas de veras a Cracovia. ¿Por qué mentir, entonces?"),[96] la historia verdadera es un *pseudos* que se da como *pseudos*: *plasma* puro. "Escribo, pues, sobre cosas que no he visto, que no me han sucedido y de las que nadie me ha hablado, cosas que, además, no existen en absoluto y ni siquiera pueden empezar a existir. Por eso, quienes las lean no deberán otorgarles el más mínimo crédito" (4): ni autopsia, ni experiencia, ni relato, de cosas ni reales, ni posibles, ni verosímiles. Habida cuenta de que

[95] Graham Anderson, "Lucian: a sophist's sophist", en *Yale Classical Studies*, 27, 1982, pp. 61-92. Véase también, del mismo autor, *Lucian: Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

[96] Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, p. 189.

"cada elemento de estas historias esconde no sin parodia a uno u otro de los antiguos poetas, historiadores, filósofos" (2), al mismo tiempo que hace alusión, si cabe decirlo, a los novelistas del futuro –como Ulises, "que abrió el camino a esa clase de charlatanerías" (3), pero también como Cyrano en la Luna y Pinocho en la ballena–, nos vemos embarcados en una navegación *historikós*, novelesca.

Insistir en el discurso de la historia y en cómo escribirla ya es jugar a sabiendas con la amplitud del sentido de *historía*, indagación y relato, escribir la historia y contar historias. Así como insistir en la importancia decisiva de la elección de los hechos (ver la rosa misma, sin preocuparse por las espinas que crecen en el tallo, 28; "manejar la materia", 50) es señalar la homonimia constitutiva del *factum*: éste ha tenido lugar *y* ha sido inventado. Hasta la recomendación tan apremiante sobre la necesidad de ser un "espíritu libre" (38), un "extranjero", "sin ciudad", "autónomo" y "sin maestros" (41), que deja traslucir bajo la sólida imparcialidad del historiador, e incluso más allá del visitante sofístico, la errante y enigmática soberanía del novelista. Ese bendito –ese sofista– de Luciano, ¿logra la hazaña de ser a la vez el campeón de la historia y el promotor de lo que un Hayden White llama metahistoria?

Crítica de la ontología, la primera sofística oponía al decir del ser su jerarquía de discurso, y sus propias *performances* daban cuerpo a lo político. Ese mismo desplazamiento, de la adecuación a la *homónoia*, resuena en el desplazamiento de la oposición pertinente: la historia en lugar de la filosofía, frente a la segunda sofística. El polo de lo verdadero ya no está representado por los entes (*onta*), sino –y aquí está sin duda el efecto masivo de la antigua sofística– por lo que acaece, en la medida en que se hace, se actúa, se produce, se utiliza: los *gignómena*, los *prattómena*, las *praxeis*, los *prágmata*, los *khrémata*. Así pasamos al mismo tiempo de la sofística a la literatura y de la ontología a las ciencias humanas.

Novela y elogio, o de la novela como sofística

Con el desplazamiento de las oposiciones pertinentes, la demiurgia del *logos* se estabiliza como ficción novelesca. Perry lo destaca con vigor, para responder a la tesis de Ludvikovsky de que "en su origen, la novela no fue otra cosa que una enfermedad de la historiografía": la novela sólo es *pseudos* vista desde la historiografía; vista desde la novela, es *plasma*.[97] Cosa que los primeros novelistas dicen a su manera al comenzar, como Caritón cuando recupera el ritmo de Tucídides: "Yo, Caritón de Afrodisias, secretario del abogado Atenágoras, voy a contar...".[98]

No entraré en las polémicas que, a través de Rohde, Perry, Reardon, Hägg y Anderson,[99] procuran asignar a la novela un origen cronológico y orígenes temáticos y estilísticos: epopeya, fábula esópica, diálogo platónico, prosas de Isócrates o Jenofonte, historia de los historiadores, biografías, mimos y comedias, elegías eróticas alejandrinas, relatos populares egipcios e incluso textos sumerios, *meletai* retóricos, y hasta un popurrí de *dialexeis, sunkriseis, ekphraseis, epideixeis*, todo lo que puede formar parte, de una manera u otra, incluido el "residuo",[100] de ese seudogénero que no tiene existencia oficial en ninguno de los tratados estilísticos o retóricos de la época en que florece, ni siquiera en el Pseudo Lon-

[97] Ben Edwin Perry, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 39.

[98] Caritón de Afrodisias, *Quéreas y Calírroe*, I, 1. Véase Antonios Demetrios Papanikolaou, *Chariton Studien: Untersuchungen zur Sprache und Chronologie der griechischen Romane*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, pp. 16 y ss.

[99] Véanse Erwin Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1914, reedición, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960; Thomas Hägg, *Narrative Technique in the Ancient Greek Romances: Studies on Chariton, Xenophon Ephesius, and Achille Tatius*, Estocolmo, Svenska Institutet i Athen, 1971, y *The Novel in Antiquity*, Oxford, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1983, y Graham Anderson, *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1984.

[100] El término [*debris*] es de Ferdinand Brunetiere, *L'Évolution des genres dans l'histoire de la littérature*, París, Hachette, 1898, comentado por B. E. Perry, *The Ancient Romances..., op. cit.*, p. 333, n. 8.

gino, un género que carece de nombre y del que apenas hay una descripción en dos adjetivos que puede encontrarse en la *Suda*, *erotikós* e *historikós*.[101] Frente a ese panorama, se nos ofrece la posibilidad de elegir entre dos estrategias reactivas que, en resumidas cuentas, tienen la misma significación; la primera es la liberal, de Anderson: "Basta con decir que es difícil aislar una sola pretensión concerniente a los orígenes de la novela, planteada en el siglo pasado, que no haya demostrado ser esencialmente justa en un sentido significativo"; la segunda es la de Perry, más ácidamente anticientífica, y hacia la que se inclina mi preferencia: "Si se siguen el mismo método y la misma lógica que hacen derivar la novela de los ejercicios escolares, es posible deducir la palabra *'smile'* de la palabra *'mile'*; la primera contiene todos los elementos de la segunda más una 's', que puede explicarse como debida al 'desarrollo'".[102]

A mi entender, las únicas observaciones que deben tomarse en cuenta son del orden de la evidencia. Primera evidencia: la novela es prosa. Este aspecto basta para oponerla a una serie de paredros, como la *Odisea*, las tragedias, aun las inventadas a la manera de la *Antea*, o la nueva comedia. Y también es suficiente para anclarla, no en un "género" literario, sino, como dice Reardon con referencia a Caritón, "en el terreno de la historiografía, la filosofía y la retórica, pues hasta entonces la prosa sirvió para ese tipo de cosas".[103]

Segunda evidencia, que permite especificar de inmediato la relación con la prosa. En cuanto plasma, la novela aparece de entrada como una clase de prosa distinta de la filosofía, definida por su objetivo de verdad-*alétheia*, y, asimismo, como una clase de prosa, o de *historía*, distinta de la historia, definida por su objetivo de verdad-*akríbeia*.

[101] *Suda*, s.v. "Kadmos Archelaou Milésios"; véase Erwin Rohde, *Der griechische Roman…*, *op. cit.*, p. 373, n. 1, y p. 376, n. 1.

[102] Graham Anderson, *Ancient Fiction…*, *op. cit.*, p. 217; B. E. Perry, *The Ancient Romances…*, *op. cit.*, p. 20.

[103] Bryan P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, *op. cit.*, p. 52.

Únicamente sobre la base de esas dos evidencias –se trata de prosa, se trata de plasma– puede considerarse la relación con Platón, que reaparece con tanta insistencia, pero, también, por razones muy contradictorias. Para retomar a Nietzsche, la novela no es la "nueva situación" socrática "de la poesía", convertida en *ancilla* de la filosofía dialéctica, sencillamente porque se define por no ser poesía, aun cuando, y sobre todo si Gorgias reinventa la desnudez de la prosa en una poesía sin metro. Y la novela tampoco es, como pretenden Gill y Reardon,[104] hija del *Timeo* y del mito de la Atlántida, que sería "el primer fragmento de narración deliberadamente ficcional de la literatura griega"; pues la "complicidad" entre Platón y su lector no basta para suprimir la diferencia entre mito y plasma. Y sería preciso, cuando menos, comprender de manera "mimética", es decir, irónica, la distancia entre la subordinación –y, en verdad, la servidumbre– del mito al diálogo en el objetivo filosófico de la *alétheia*, y la manifestación de un objetivo educacional, protréptico, que perdurará como una de las supuestas funciones novelescas.

Como la novela es otra cosa que la filosofía y otra cosa que la historia, queda su relación con lo retórico y lo sofístico. Para ser más exactos, queda el vínculo con aquello que, en la retórica, es más propiamente sofístico: no el consejo o el alegato, que apuntan por naturaleza a la toma de decisiones precisas y puntuales, sino ese cuasi género que la novela misma no deja de inyectar en el mundo grecorromano, la epidíctica. Laurent Pernot muestra con claridad que la epidíctica es un "concepto a la deriva", entre uso técnico (elogio y censura) y sentido lato (los "diferentes géneros literarios en que el *logos* parece utilizado como vehículo de diversión");[105] Pernot liga justamente la segunda sofística al auge

[104] Christopher Gill, "Plato's Atlantis story and the birth of fiction", en *Philosophy and Literature*, 3, 1979, pp. 64-78, aquí p. 76; véase el comentario de Bryan P. Reardon en *The Form of Greek Romance, op. cit.*, pp. 66-69.

[105] Laurent Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vols., París, Institut d'études augustiniennes, 1993, p. 11, que hace referencia a las tesis de Theodore C. Burgess, *Epideictic Literature*, Chicago, University of

del elogio en "el nuevo orden retórico mundial", y remite no sólo, como Anderson, a la "inquietud de exaltar la identidad, el pasado, la lengua de Grecia", sino, en el registro que nos interesa aquí, a la "voluntad de ampliar aún más el dominio de la prosa con respecto al de la poesía".[106] Para desembocar en el plasma novelesco, es necesario, a decir verdad, tomar muy en cuenta dos características determinantes del elogio, que Pernot esboza, cada una en su lugar: la distancia entre elogio y verdad ("La diferencia, tantas veces comprobada, entre los modelos de excelencia y la realidad de los objetos pone en tela de juicio la veracidad del elogio, su capacidad y hasta su voluntad de dar razón de lo real: dificultad también planteada por la belleza del estilo, el asianismo, las figuras"),[107] y el carácter performativo del primero ("Aun cuando se hablara para no decir nada, decir no es nada").[108] En ese sentido, elogio y novela equivalen a una práctica sofística del discurso.

Ahora es más fácil poner en su lugar los grandes rasgos tradicionalmente señalados, en la estela de Rohde, del parentesco entre segunda sofística y novela. Perry y Reardon vacilan, tanto uno como otro, en tomar las cosas desde afuera, como si se tratara de dos conjuntos heterogéneos que a veces se superponen, o desde adentro, como si se tratara del desarrollo de un mismo movimiento, una misma fuerza. El principal indicio de una proximidad es, ante todo, la contemporaneidad. Está claro que tanto antes (*Quéreas y Calírroe*, hoy datada a comienzos del siglo I) como después de la segunda sofística se escribieron novelas, pero también este movimiento se sitúa –Filóstrato obliga– con anterioridad y con posterioridad a sí mismo. Se habla a veces de "novelas presofísticas" (en este orden: *Nino*, Petronio, Caritón) y de novelas "sofísticas" (Apuleyo, Jenofonte de Éfeso, Aquiles Tacio, Longo; Helio-

Chicago Press, 1902, col. University of Chicago Studies in Classical Philology, pp. 87-263.

106 Laurent Pernot, *La Rhétorique de l'éloge…*, *op. cit.*, p. 113.

107 *Ibid.*, p. 479.

108 *Ibid.*, p. 660.

doro es más tardío), pero, en definitiva, la división sirve para señalar que las sofísticas son las novelas en posesión de sí mismas, que no se escriben ingenuamente, como novelas. En ello se juega al mismo tiempo la identidad de las personas (Elio Arístides, Filóstrato y Luciano escriben a caballo de todos los géneros), y la interpenetración de los propios géneros: como lo hace notar Reardon, "de creer a Filóstrato, Apolonio fue un sofista consumado".[109] Por último, los *meletai* sofísticos y la novela parecen experimentar la misma boga, ante el mismo público y en una coexistencia intrigante de lo culto y lo popular: Reardon menciona el *pop* y los *drugstore paperbacks*, que caracteriza con el término "sofisticación",[110] o lo *cheap* ("*cheap effect with cheap style*"),[111] y Perry, con otro acento, habla de "forma abierta por excelencia para una sociedad abierta".[112]

Pero hay que ir mucho más lejos en el parentesco: una vez que se toman como punto de partida las características del *logos* sofístico, se comprende con mayor facilidad y justeza la fuerza del vínculo entre sofística y novela. En cierto modo, Perry y Reardon lo dicen, pero sin saber muy bien que lo dicen. Así, cuando el primero intenta definir la indefinible novela, propone, en una definición demasiado sincrética para no ser contradictoria, el siguiente elemento, para él uno más entre otros, pero que a mi criterio es esencial: la novela se hace, dice, "*for its own sake as a story*".[113] Sugiero traducir esta observación por *logou kharin*. Y Reardon, que con referencia a Elio Arístides se exhorta a no dormirse demasiado pronto, sostiene por su lado que "es difícil, pero no inútil, desembarazarse de la idea de que la literatura debe decir algo",[114]

[109] Bryan P. Reardon, *Courants litteraires grecs…*, *op. cit.*, p. 267, n. 98.

[110] Bryan P. Reardon, "Second sophistic and the novel", en Glen Warren Bowersock (comp.), *Approaches to the Second Sophistic: Papers Presented at the 105th Anual Meeting of the American Philological Association*, University Park, American Philological Association, 1974, pp. 23-29; la cita corresponde a la p. 28.

[111] Bryan P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, *op. cit.*, p. 53.

[112] Ben E. Perry, *The Ancient Romances…*, *op. cit.*, p. 47.

[113] *Ibid.*, p. 45.

[114] Bryan P. Reardon, *Courants littéraires grecs…*, *op. cit.*, p. 131.

semainein ti. Un *pseudos* que se sabe *pseudos* y se da como tal en una *apate* libremente consentida, un discurso que renuncia a toda adecuación ontológica para seguir su propia demiurgia, *logou kharin* y no *semainein ti*, es sin duda la "ficción" novelesca. Ese funcionamiento del *logos* hace, en verdad, malograr cualquier interpretación en términos de fenomenología y de *mímesis* aristotélicas, *physeos* o *práxeos*.

La ékphrasis *en lugar de la metáfora*

Querría sostener, frente a la prueba de lo que acaso aparezca como un detalle de estilo, el hilo de lo no mimético, o de la *mímesis* de cultura. Volvamos a partir de lo que hemos llamado "fenomenológico". El estilo de la *apódeixis*, transido por la metáfora de lo visible y la luz, está tendido en su totalidad por la exigencia de "claridad" (*to saphés*). Aunque la claridad se vincule con persistencia a lo "propio" [limpio], incluido el sentido propio, hay, no obstante, una figura que le conviene: la metáfora, figura de claridad por excelencia ya que, al hacer ver, es capaz de producir un plus de conocimiento.

El hecho de que la claridad sea un requisito de la *apódeixis*, comprendida a la vez como demostración científica y prueba retórica, es un lugar común del aristotelismo: una claridad que, ante todo, no se adapta con facilidad a la figura. De tal modo, los *Segundos analíticos* secuencian las definiciones claras y los razonamientos concluyentes: "Así como, en las demostraciones, es menester que haya razonamientos concluyentes, en las definiciones es menester que haya claridad" (13, 97 b31 y ss.). Ahora bien, la manera de llegar a la claridad es partir de los singulares, agruparlos en especies y luego en géneros y encontrar, por lo tanto, el factor común, para terminar en un universal que no sea ni homónimo ni metafórico, sino, como lo indican a su turno los *Tópicos*, *kyríos*, "propiamente dicho". Nombres propios, definiciones claras, silogismos concluyentes: el discurso que ayuda al fenómeno a

develarse debe ser transparente. La claridad es, en efecto, el estilo del *logos* en su carácter fenomenológico, en cuanto desaparece frente al fenómeno que deja ver. La *apódeixis* también está, como se recordará, bajo la jurisdicción de la retórica, en cuanto prueba mayor y parte esencial de toda exposición. El punto de partida sigue siendo el mismo: "la excelencia del estilo es la claridad. He aquí un índice: de no mostrar, el discurso no cumplirá su tarea".[115] Pero ya, en la *Retórica* como en la *Poética*, hay un "y": el estilo debe ser claro "y no banal", "no chato" (*me tapeiné*). Ahora bien, lo que salva a un estilo de la chatura son los tropos, y sobre todo la metáfora. De tal modo, el estilista queda preso en un *double bind*: debe ser claro –nada de metáfora–, pero evitar la chatura, y para eso está la metáfora. Como si la demostración se escindiera entre la claridad pura pero chata del conocimiento científico y la claridad adornada pero contradictoria de la poesía y la retórica.

No tarda en descubrirse, sin embargo, que también la claridad es un atributo de la metáfora. Pues ésta no es, precisamente, la homonimia: no genera confusión, sino más conocimiento.

A primera vista, la contradicción del estilo excelente no hace sino trasladarse a la metáfora: "La metáfora posee en el más alto grado lo claro, lo agradable y lo extraño, y no es posible recibirla de manos de otro" (Aristóteles, *Retórica*, III, 1405 a8-10). Son entonces las virtudes contradictorias de la metáfora, clara *y*, las que constituyen su originalidad decisiva, la marca misma del "estilo" de cada cual, en tanto y en cuanto el estilo sea el hombre. Para decirlo con otras palabras, en la metáfora, tomada en su carácter original, logran conciliarse los componentes contradictorios de la claridad y el adorno. A fin de explicitar mejor esa claridad original de la metáfora, es conveniente volver a tomar como punto de partida la definición canónica propuesta por la *Poética*: "La metáfora es la aplicación de un nombre impropio [*onómatos allotríou epiphorá*], por desplazamiento sea del género a la especie, sea de la especie al gé-

[115] Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1404 b1-3, que remite al inicio del capítulo 22 de la *Poética*.

nero, sea de la especie a la especie, sea, por último, según una relación de analogía".[116] Desde esa perspectiva, que no es la de *Sobre las refutaciones sofísticas*, la metáfora no se vale del significante, como hace la homonimia, para enturbiar las definiciones; al contrario, tiene una estructura pautada que depende estrechamente de la clasificación epistemológica o científica, e implica el conocimiento previo, compartido por el locutor y los oyentes, de las taxonomías definicionales. Sólo contra el telón de fondo de ese posicionamiento puede "desplazar", "deslizar", para hacer notar mejor lo que hay de semejante o "común", como en el procedimiento analítico mismo; aprovecha las semejanzas ya establecidas, género/especie, especie/género, especie/especie, para mostrar nuevas relaciones de similitud, más difíciles de advertir: ésa es la virtud exacta de las analogías, que son, entre todas las metáforas, "las más afamadas" (Aristóteles, *Retórica*, 1411 a1 y ss.). Por eso puede llegar a inventar nombres inexistentes, ya sea mediante la transferencia a un caso vacío, "anónimo", de nombres que extrae de géneros comunes y especies similares (*ibid.*, 1405 a34-37; cf. *Poética*, 21, 1057 a25-33: "siembra de la llama divina" o "escudo, copa sin vino"), o a través de una creación poética, una verdadera nomotesis. La conclusión de la *Poética* sobre la metáfora reúne todos esos rasgos: "Lo más importante es, con mucho, saber hacer metáforas; pues sólo eso no puede ser repetido por otro, y es el signo de una naturaleza bien dotada. Hacer bien las metáforas es ver lo semejante" (*Poética*, 22, 1059 a5-9).

Que la "claridad" de la metáfora está ligada al plus de conocimiento que produce, resulta aún más manifiesto cuando se consideran *ta asteia*, "las palabras ocurrentes". A su respecto se efectúa, ante todo, una de las recuperaciones más notables de las primeras líneas de la *Metafísica*: "Todos los hombres desean naturalmente saber. Prueba de ello es el placer que despiertan las sensaciones. Éstas complacen por sí mismas, al margen de la necesidad, y lo hacen sobre todo las que nos llegan por los ojos"; "El hecho de aprender con facilidad suscita, como es natural, placer en todos los hom-

[116] Aristóteles, *Poética*, 1457 b6-9.

bres; ahora bien, las palabras significan algo, de modo que los términos que implican una enseñanza son para nosotros los más placenteros".[117] El eco se confirma cuando se constata que la palabra ocurrente es, por así decirlo, el *nec plus ultra* de la metáfora: una metáfora por analogía, que tiene además la virtud de "poner ante la vista". Ahora bien, prosigue la *Retórica*, "es la metáfora la que mejor produce esa enseñanza; pues cuando se dice que la vejez es una brizna de paja, la afirmación genera una enseñanza y un conocimiento por medio del género, puesto que ambas carecen de flores" (1410 b14-16). Y en todo el corpus –para nosotros tan poco sencillo– de esas metáforas por analogía que son las palabras ocurrentes mencionadas por Aristóteles, reaparece como un *leitmotiv* el hecho de que también son *pro ommaton*, o sea, según se traduce en ocasiones, que "componen un cuadro".

En el capítulo siguiente, Aristóteles especifica el sentido de esta expresión: "Digo que las palabras ponen ante la vista las cosas cada vez que las significan en acto" (*hosa energounta semainei*, 1411 b24 y ss.). Los ejemplos más extremos se toman de Homero, que dice en acto no sólo a los seres animados, sino que anima aun lo inanimado: "'las arqueadas olas, con su casco de espuma, unas delante, otras detrás': estas palabras dan movimiento y vida a todo, y el movimiento es el acto" (1412 a9 y ss.). Puesto que la *enérgeia*, el "acto", es, como nos lo enseñan la *Metafísica* y la *Física*, lo más existente para Aristóteles, a la vez ser del ente y ente por excelencia, Dios mismo, hay que reconocer que la metáfora, en su mejor expresión, hace ver las cosas en el grado máximo de su ser: las hace parecerse a lo que son. De tal modo, tiene una doble pertenencia al estilo mismo de la fenomenología: porque hace ver "como", en semejanzas más remotas e imperceptibles de lo que puede captar la filosofía encerrada en la evidencia de la manifestación (1412 a11 y ss.), y porque, al hacerlo, deja ver las cosas en su ser, no menos que la filosofía y sin duda con mayor facilidad que ésta. En resumen, la metáfora produce más sentido, más sentido común y más ciencia.

[117] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a1, y *Retórica*, III, 10, 1410 b10-12.

Por eso no debemos malinterpretar la extraña objeción que Aristóteles, en ese mismo libro III de la *Retórica*, plantea al estilo de Gorgias. En efecto, su principal defecto está en la "frialdad" de las metáforas; "frío", *psykhrós*, se dice de los cadáveres: el estilo de Gorgias es un estilo sin vida, la muerte del estilo. Gorgias atenta precisamente contra la "claridad" de las metáforas: "éstas carecen de claridad cuando vienen de demasiado lejos" (*asaphéis de, an pórrothen*, 1406 b8 y ss.); "cosas frescas y sangrantes", o "has sembrado en la vergüenza, has cosechado en la desdicha": muestras –ya lo hemos visto con referencia a Filomelo– de un decir "demasiado poético". Este exceso metafórico equivale a la acumulación de metáforas que la *Poética* designa con el nombre de "enigma": el recurso exclusivo a ellas en la composición permite decir "cosas reales por medio de asociaciones imposibles"; por ejemplo, "he visto a un hombre que, con fuego, aplicaba bronce sobre otro hombre", para hablar de la colocación de una ventosa (Aristóteles, *Poética*, 22, 1058 a25-30, y *Retórica*, III, 2, 1405 a34-b5). Así, Gorgias el extranjero va a buscar demasiado lejos lo que debería encontrar muy cerca, y, al practicar la metáfora por la metáfora misma, los tropos por los tropos y finalmente, por lo tanto, el significante por el significante, hace desaparecer, junto con la claridad, la percepción de lo propio y lo común. Podríamos recordar aquí el análisis de Jacques Derrida en "La mitología blanca": la metáfora

> amenaza interrumpir la plenitud semántica a la que debería pertenecer. A través del momento del giro o el desvío durante el cual el sentido tal vez parezca aventurarse por sí solo, desligado de la cosa misma a la que sin embargo apunta, de la verdad que otorga a su referente, la metáfora abre así la errancia de lo semántico,[118]

pero para indicar que es la sofística la que constituye y cumple, a los ojos de la filosofía misma, ese riesgo de la filosofía.

[118] Jacques Derrida, "La mythologie blanche", en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1975, p. 267 [trad. esp.: "La mitología blanca", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

La claridad del estilo fenomenológico, que deja decirse lo que se ve, aumenta con la claridad de la metáfora, que hace visible lo invisible. Se opone a ello el estilo logológico, en el que siempre se hace demasiado. Con la primera sofística, la acumulación de tropos equivale al uso de las sonoridades; con la segunda, se desarrolla y cristaliza una suerte de figura que, a mi juicio, puede analizarse como la antimetáfora por excelencia: la *ékphrasis*.

Como la *epídeixis*, el término mismo de *ékphrasis* connota un agotamiento, la insolencia de lo que se lleva hasta el límite: es una puesta en frases que agota su objeto y designa terminológicamente las descripciones, minuciosas y completas, de cosas o personas (una ciudad, un atleta), a menudo presentes en ese concepto como fragmentos en los elogios, pero sobre todo, a partir de su modelo y de manera paradigmática, designa las descripciones de obras de arte.

La primera y, sin duda, la más célebre de las *ekphraseis* conocidas es, en efecto, la que expone Homero, al final del canto XVIII de la *Ilíada*, sobre el escudo de Aquiles forjado por Hefesto. El arma ha sido fabricada a pedido de Tetis, no para permitir a su hijo oponer resistencia a la muerte, sino para que "todos se maravillen" (466 y ss.) cuando el destino lo alcance. Se trata de una obra cosmopolítica en la cual están representados no sólo Tierra, Cielo y Mar, bordeados por el río Océano, sino dos ciudades en los pormenores de su vida, una en paz y otra en guerra. El poeta ciego no omite ninguno de los elementos puestos por el dios en el escudo; nada se le pasa por alto y, de ese modo, produce la primera síntesis del mundo de los mortales del que hablan sus poemas.

Esta *ékphrasis* primera no sólo es la descripción de un objeto ficticio; también la sigue en el tiempo una segunda *ékphrasis*, cuyo modelo es esta vez, como si fuera una *remake*, la mismísima primera: se trata del escudo de Heracles, atribuido a Hesíodo. Ese palimpsesto no se ajusta, pues, a un fenómeno, un escudo real, ni, más acá, a la naturaleza misma y las ciudades, sino únicamente a un *logos*. En este objeto transido de cultura se pierde, con la referencia natural, lo que Aristóteles habría de denominar vida del relato. Como lo

nota Paul Mazon, con sus previsibles juicios de valor: "En todo eso no hay, por lo tanto, un solo gesto que sea verdaderamente 'visto', que dé sensación de vida. No hay tampoco, en boca de los personajes, una sola palabra que emita un sonido franco y claro: todos hablan un lenguaje de pura convención".[119] Aun las metáforas están muertas, porque, lejos de apiñarse las olas como guerreros, ahora son éstos los que ruedan como piedras (374-379). El *ut pictura poesis* de la metáfora "como un cuadro" cobra así un sentido muy distinto: ya no se trata de imitar la pintura en cuanto ésta procura poner el objeto ante la vista –pintar el objeto–, sino de imitarla en su condición de arte mimético: pintar la pintura. Imitar la imitación, producir un conocimiento no del objeto, sino de la ficción de objeto, de la objetivación: la *ékphrasis* logológica es literatura.

Las Eikones *de Filóstrato: de la palabra a la palabra*

Con la segunda sofística, en efecto, las *ekphraseis* no sólo forman parte integrante, codificada, del *cursus* retórico, sino que se multiplican y se autonomizan al extremo de constituir por sí solas un género: las *Eikones* o *Imagines* de los dos Filóstratos y las *Descripciones* de Calístrato, sin mencionar las *Eikones*, seguidas de un *Hyper ton eikonon*, de Luciano, más complejas porque, como siempre, son irónicas y marginales con respecto al género.

Con los *xenia*, por ejemplo, esas críticas de las naturalezas muertas que un anfitrión envía como obsequio a sus invitados, y en las cuales se representan los platos que éstos han degustado en su casa, el fenómeno queda diferido a tres grados de distancia –al infinito, por consiguiente– y se convierte en pretexto para la representación literaria de una representación pictórica.[120] El fenó-

[119] Paul Mazon, recensión en Hesíodo, *Opera*, París, Les Belles Lettres, 1963, p. 128.

[120] Véase Marc E. Blanchard, "Problèmes du texte et du tableau: les limites de l'imitation à l'époque hellénistique et sous l'Empire", en Barbara Cassin

meno ya no se da a la inmediatez de la percepción; a lo sumo, se lo alcanza o se lo supone al cabo de un procedimiento de ficción: lejos de que el discurso se ajuste a él, del propio fenómeno se deducirá finalmente que, en efecto, se ha ajustado al discurso: hermenéutica del *menytikón*.

El conjunto de las *Eikones* de Filóstrato[121] merecería, de una buena vez, ser objeto de una sólida reinterpretación desde ese punto de vista. Es por eso que la reciente introducción de François Lissarrague, que se agrega al prefacio de Pierre Hadot en la reedición de *La Galerie de tableaux*,[122] me parece del mayor interés, no menos, además, que la tensión imperante entre esas dos maneras de presentación. En primer lugar, Lissarrague se limita a hacer notar que la mayor parte de los estudios consagrados a través de los siglos (y hay que contar a Goethe entre los comentaristas) giran alrededor del carácter real o ficticio de esa galería de cuadros, en Nápoles, bajo ese pórtico de cuatro o cinco pisos con vista al mar Tirreno, que Filóstrato "describe" en su prólogo. De Caylus (1764) a Lehmann-Hartleben (1941), la polémica es encarnizada, y desgarra en *dissói logoi* las comparaciones arqueológicas, puesto que del hecho de que esto se "parezca" o no se "parezca" a los vestigios –¿y de qué época, por lo demás?– se pueden derivar conclusiones en uno u otro sentido: la doxografía nos ha familiarizado con la cuestión, y no hay que tratar una obra como un documento. Para prevenir ese peligro, es menester "volver a la situación enunciativa y el funcionamiento retórico del texto". De acuerdo, pero con la condición de entender radicalmente esa propuesta. No basta

---

(comp.), *Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée*, París, Minuit, 1986, pp. 131-154.

121 Flavio Filóstrato [el Ateniense], *Imagines*, en *Flavii Philostrati Opera*, edición establecida por Carl Ludwig Kayser, Leipzig, Teubner, 1870-1871 [trad. esp.: *Imágenes*, Madrid, Siruela, 1993; también *Descripciones de cuadros*, Madrid, Gredos, 1996].

122 Filóstrato, *La Galerie de tableaux*, edición revisada y anotada por François Lissarrague, trad. de Auguste Bougot, París, Les Belles Lettres, 1991; la edición original se publicó con el título de *Une galerie antique de soixante-quatre tableaux*, París, Renouard, 1881.

con recordar que se trata de una "conferencia mundana" de Filóstrato, que repite la visita privada mencionada en el prólogo, durante la cual "interpretó los cuadros" (*hermeneuein tas graphás*, 295 K 35) deteniéndose frente a cada uno para complacer al hijo de su anfitrión y sus amigos; pues no es suficiente deducir de ello que, de resultas, "en esta segunda instancia de enunciación, los cuadros ya no están bajo nuestra mirada". Diré, de manera mucho más tajante, que importa poco que esa instancia de enunciación sea explícitamente primaria o hipotéticamente secundaria. En efecto, los cuadros no *están* jamás ante nuestros ojos ni ante los ojos de ningún espectador: se *dice* que lo están, e incluso se *ponen* ante los ojos. Pero, en ese caso, para recordar las palabras de Himerio, son los oídos los que nos sirven de ojos.[123]

¿Qué significa, de hecho, "interpretar" un cuadro? Filóstrato lo dice enseguida: es "hacer una *epídeixis*" (*kai epídeixin autá poiesómetha*, 295, 36-296, 1). Ahora bien, toda *epídeixis* consiste en suscitar los "relatos apropiados", introducir, a veces con una sola palabra, el tejido de las referencias literarias. Esto es notorio desde las primeras palabras dedicadas al primer cuadro, *El Escamandro*: "¿Reconoces, hijo mío, que esto es de Homero [*tauta Homerou onta*] [...]? Resumamos las ideas: tú, *desvía la mirada* para no ver sino aquello de lo que proviene el cuadro". "La imagen ausente", señala Lissarrague con mucha justeza, "está atrapada entre dos textos, el poema de referencia y el discurso de Filóstrato."[124] La imagen no tiene siquiera otra existencia que la de un geometral de textos, donde éstos, en su entrecruzamiento, se completan, se despliegan y se perfeccionan, en el seno de un espacio cuya única dimensión es el tiempo de la cultura, y de modo tal que la "descripción" de Filóstrato representa por sí sola toda su unidad. En síntesis, no hay cuadro sin *ékphrasis* en la misma medida en que

[123] Himerio, discurso x, citado en Charles Sears Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400) Interpreted from Representative Works*, Nueva York, The Macmillan Company, 1928; reedición, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith, 1959, p. 18.

[124] François Lissarrague, en Filóstrato, *La Galerie de tableaux*, *op. cit.*, p. 6.

no hay sueño sin relato del sueño. Por eso, demos crédito a Filóstrato, la *ékphrasis* es en verdad una *epídeixis*: en definitiva, bajo el elogio del objeto, es un elogio del *logos*. En cuanto a la existencia de la galería napolitana, concluyamos en la pertinencia absoluta de la edición de Blaise de Vigenère: a partir de 1614, su traducción fue acompañada de grabados de Antoine Caron, "que intentan reconstituir, en el estilo manierista de la Escuela de Fontainebleau, las imágenes tal como Filóstrato las describe".[125] Los cuadros de las *ekphraseis* son antifenómenos, no imitaciones de la naturaleza sino producciones reinventadas a partir de la cultura: efectos que sólo deben su *enárgeia*, su "vivacidad", a los poderes del *logos*.

Me gustaría volver, desde esta perspectiva, a algunas confusiones debidas, en el fondo, al carácter poco pertinente de ciertas secuenciaciones.

En su prefacio a *La Galerie des tableaux*, Pierre Hadot comienza por señalar la preponderancia de dos palabras: *sóphisma* y *apate*, que la traducción publicada vierte, además, por el mismo término, "artificio" [*artifice*]. *Sóphisma* porque, como el Narciso paradigmático de la descripción 23, estamos envueltos "en el artificio, en el *sóphisma*, del manantial y del cuadro",[126] y somos incapaces de distinguir entre la realidad y la ilusión. Qué combinatoria maximalista, en comparación con Platón, es en efecto esta descripción de la *graphé* de una *graphé*: "El manantial pinta a Narciso", comienza Filóstrato, "y la pintura pinta a la vez el manantial y a Narciso", ¡y Filóstrato pinta la imagen que la pintura pinta de la imagen de Narciso! *Apate* porque, así como el propio Filóstrato delante de los *Cazadores* cree ver no personajes pintados, sino seres reales que se mueven y aman, así como (pero a la inversa) esos seudoseres reales ven a su compañero, cual una figura pintada, inmovilizado en el lanzamiento del venablo vencedor de la bestia, y así como, por último, el niño destinatario de la descripción de Filóstrato también está preso del "artificio del pin-

[125] François Lissarrague, en Filóstrato, *La Galerie de tableaux*, *op. cit.*

[126] Pierre Hadot, "Préface", en Filóstrato, *La Galerie de tableaux*, *op. cit.*, p. viii.

tor y del torpor que él engendra",[127] nosotros, por nuestra parte, no sabemos defendernos mejor contra el artificio del narrador. "El discurso de Filóstrato", dice Hadot con suma justeza, "agrega a la ilusión de ver un cuadro, la ilusión misma de la supresión de la ilusión, la impresión de participar en un acontecimiento que se desarrolla efectivamente".[128] *Sóphisma, apate*: estamos sin duda en terreno sofístico.

Ahora bien, esta percepción de la sofisticación de Filóstrato debería, justamente, hacer más que difícil su inscripción en la "tradición estética" que pasa por Aristóteles, Marco Aurelio y Plotino, y que, con toda probabilidad, se basa en una serie de equívocos vinculados al concepto de *phantasía*. Con frecuencia se parangona, como lo hace Hadot, la *ékphrasis* de las figuras resquebrajadas "que se entreabren y liberan una especie de miel" (I, 31, 1, 339, 1) con la descripción que encontramos en Marco Aurelio: "E incluso los higos: cuando están bien maduros, se agrietan" (*Meditaciones*, III, 2). Hadot devela su "razón filosófica":

> Por decirlo así, el arte de la Naturaleza da su belleza a los objetos naturales más humildes, y hasta a los más espantosos [...]. De hecho, lo bello es lo que está vivo, lo que es natural: "Un hombre feo, si está vivo", dirá Plotino, "¿no es más hermoso que otro, sin duda bello, pero representado en una estatua?". [...] En definitiva, también Filóstrato se sitúa en esta tradición estética. Es innegable que, ante todo, el discurso del sofista parece querer poner en valor el arte del pintor [...]. Pero, al igual que para Aristóteles, Marco Aurelio o Plotino, también para Filóstrato ese arte del pintor coincide finalmente con el arte de la Naturaleza.[129]

Como consecuencia de un alineamiento semejante –y esto es lo que me parece injustificable–, se borra de súbito toda la dimensión re-

[127] Filóstrato, *Imagines*, I, 28, 2 (333, 24 y ss.); 7 (336, 7).
[128] Pierre Hadot, "Préface", *op. cit.*, pp. viii y ss.
[129] *Ibid.*, pp. xi y ss.

tórico sofística de la *ékphrasis*: se olvida así que la naturaleza, como el cuadro, como el arte mismo del pintor, nunca es aquí otra cosa que un efecto de la descripción, y que esos tres factores equivalen al arte del discurso, del que Filóstrato es tanto mejor artesano cuanto que ya ni siquiera se sospecha que lo es. De nuevo, la *mímesis* de naturaleza no forma una serie con la *mímesis* de cultura.

Hay que elegir entre dos traducciones, y el griego impone la segunda:

> No amar la pintura es despreciar la realidad misma, despreciar ese tipo de mérito que constatamos en los poetas, pues *la pintura, como la poesía, se complace en representarnos* los rasgos y las acciones de los héroes; es también *no estimar la ciencia de las proporciones, gracias a la cual el arte se vincula al uso mismo de la razón.*

> No amar la pintura es infligir un dano a la verdad, y también a todo ese saber que encontramos en los poetas (pues *igual es el aporte* de unos y otros en lo que se refiere a los actos y el aspecto de los héroes); es, asimismo, *no alabar la conmensurabilidad gracias a la cual el arte está asociado al discurso.*

Catherine Ruiz hace un comentario justo: "Mientras que la primera traducción de ese prólogo traza un paralelo entre las artes narrativas de la palabra y de la pintura con respecto a lo real, a fin de valorizar la pintura, es ésta la que, en cuanto arte narrativo, se asocia a la palabra [...] en la segunda versión".[130] El arte del pintor es "conmensurable" con el discurso y, en el caso de éste, ya no hay huella de "representación". El *logos* sólo proporciona la "medida" de la *tekhne* y, de tal modo, se impone sobre la pintura y sobre la naturaleza.

[130] Catherine Ruiz, *Le Sophiste, le rhéteur, le critique et le peintre: pour une archéologie rhétoricienne des modèles littéraires*, París, EHESS, 1993.

El prólogo de Dafnis y Cloe

La fortuna de la *ékphrasis* está ligada a la suerte de la novela: podemos decir que el estilo de la ficción está obnubilado por la *ékphrasis,* exactamente como el estilo de la fenomenología lo está por la metáfora.

Las novelas no sólo están llenas de *ekphraseis*, sino que, de manera más determinante, a menudo una *ékphrasis* estructura, en todo o en parte, la novela misma. Así, en las primeras líneas del libro I de *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, el narrador que acaba de escapar a una tempestad observa los exvotos y se detiene ante un cuadro colgado, el rapto de Europa, que contiene la matriz del relato de las aventuras de Leucipa y Clitofonte, un relato en cuyo transcurso (*a rose is a rose is a rose*) vemos al protagonista principal obsequiar el cuadro.[131]

Pero son las pastorales de Longo sobre *Dafnis y Cloe* las que, por tradición, proponen el paradigma de la *ékphrasis.* El prólogo es la descripción de un cuadro, y todo el relato, en cuatro libros, no es sino su explicación: por eso suele decirse que la novela misma es una vasta *ékphrasis.* Sin duda sería más exacto y lógico, es decir, más afín a la profunda sofisticación de la pastoral, decir que es la *ékphrasis* de una *ékphrasis.* Pues la historia se modela sobre una pintura, es cierto, pero ésta, como va a leerse, no está compuesta de líneas y colores sino de palabras.

La más vigorosa interpretación de ese prólogo es la que ha planteado Claude Imbert, quien adopta en su comentario una perspectiva estoica sorprendente por su coherencia.[132] Sin embargo, esa coherencia está en las antípodas de una coherencia sofística que, no obstante, me parece que también debe leerse, de otra manera o ante todo, en el mismo encadenamiento de las frases. Como se trata muy explícitamente de "fenomenología", comprendida como tipo de entrelazamiento de real y discurso, y por

[131] Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, I, 1, 2-3.

[132] Claude Imbert, "La logique stoïcienne et la construction du récit", en *Phénoménologies et langues formulaires, op. cit.*, p. 99.

eso mismo de "ontología", es oportuno, a modo de experiencia crucial, desplegar por última vez el orden de los argumentos.

El siguiente es el texto del prólogo en prosa llana, algo distante del brillo de algunas traducciones:

> En la isla de Lesbos, mientras cazaba en un bosque consagrado a las Ninfas, descubrí el más bello objeto de contemplación [*théama eidon kálliston*] que haya visto en mi vida: una imagen pintada, una historia de amor [*eikona graptén, historían érotos*]. También era bello [*kalón men kai*] el bosque, con sus gruesos árboles, flores y arroyos; un solo manantial alimentaba todo, flores y árboles. Pero la pintura tenía más encanto [*all' he graphé terpnotera*], en la plenitud de un arte extraordinario y una aventura de amor. Por eso mucha gente, y hasta extranjeros, atraídos por el rumor, llegaban a suplicar a las Ninfas, pero también a contemplar la imagen [*tes de eikonos theatái*]. Esta representaba a mujeres parturientas, otras con sus recién nacidos envueltos en pañales, niños expósitos, animales que los alimentaban, pastores que los recogían, jóvenes que intercambiaban juramentos, una incursión de piratas, una invasión de enemigos. A fuerza de observar admirado estas y muchas otras cosas, todas llenas de asuntos amorosos, me embargó el deseo de dar una réplica al cuadro [*antigrapsai te graphé*]. Y luego de encontrar un intérprete de la imagen, compuse cuatro libros, una ofrenda al Amor, las Ninfas y Pan, un medio para encantar [*ktema de terpnón*] a todos los hombres, que curará al enfermo, consolará al afligido, hará recordar a quien ha amado y prepararse a quien no ha amado [*ton erasthenta anamnesei, ton ouk erasthenta propaideusei*]. Pues nadie ha escapado ni escapará jamás al amor, mientras exista la belleza y ojos para verla. Quiera el dios darnos sabiduría para escribir sobre los amores de otros.[133]

La línea general de la interpretación de Claude Imbert, explícita desde el título del capítulo ("La lógica estoica y la construcción

[133] Longo, *Dafnis y Cloe*, 1-4.

del relato"), consiste en leer el texto como muestra de la relación entre representación estoica y lenguaje: "El prólogo de *Dafnis y Cloe* se ofrece [...] como documento inigualable, porque ilustra, cual un artificio experimental y a la manera de un paradigma, una operación supuestamente disimulada en el fuero íntimo: la transcripción analítica y discursiva de un proceso representativo".[134] Representación: vale decir que la naturaleza está en el origen del proceso. Se trata a la vez de conocerla, conocer cómo se la conoce y aprender a ajustarse a ella: la novela es epistemológica y protréptica. La descripción, en la que el autor comienza ya a ausentarse, da testimonio así de un método fenomenológico: Longo, dice Séneca, "dejó la palabra a las cosas mismas".[135] La *ékphrasis* es al mismo tiempo moral: "La imagen da a la vez una visión de conjunto de las cosas humanas y el principio real que las organiza";[136] lo teológico habla en lo físico, incita a reconocer el todo (*tota simul*), a sentirlo como la propia casa (*oikéiosis*) y a aceptarlo (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). La moraleja de la historia, como suele decirse, es que "Eros [logra] que los protagonistas quieran lo que la naturaleza demanda": "Entonces, Cloe comprendió...".[137]

Es indudablemente cierto, y de notable importancia, que en el caso de los alejandrinos, del Pseudo Longino, de la teoría de las artes plásticas consignada en las retóricas latinas, de Eilóstrato y, en líneas más generales, de la segunda sofística, se trata de una doctrina estoica y no de una doctrina aristotélica de la *phantasía*, así como de una vulgata de hecho que informa las frases. En ello se juega, en efecto, una "alternativa [...] a la hipótesis de la imitación, aunque se la entienda en el sentido que le atribuía Aristóteles en el capítulo IV de la *Poética*";[138] alternativa cuya creatividad puede apreciarse en esta frase de la *Vida de Apolonio de Tiana*: "La

[134] Claude Imbert, "La logique stoïcienne...", *op. cit.*, p. 97.
[135] Séneca, "De la tranquilidad del alma", 14.
[136] Claude Imbert, "Le roman grec...", *op. cit.*, p. 341.
[137] *Ibid.*, p. 349.
[138] Claude Imbert, "La logique stoïcienne...", *op. cit.*, p. 91.

phantasía es un artífice más sabio que la imitación. En efecto, la imitación sólo puede crear lo que ha visto, pero la representación, también lo que no ha visto. Y lo presentará a la manera de una hipótesis y mediante un movimiento de anáfora a partir de lo que es".[139] Es fundamental, por cierto, dislocar la serie estética que, como hace un momento en el caso de Hadot, va sin solución de continuidad de Aristóteles a Filóstrato vía los estoicos. Esto no impide, sin embargo, que el estatus de la referencia filosófica, implícita o explícita, sea muy complejo, al menos en el seno de la segunda sofística. Como dice Blanchard a propósito del Filóstrato de las *Descripciones de cuadros*, "es posible que la segunda sofística recite aquí las lecciones de la semiótica estoica".[140] Si la fórmula me gusta, es porque con ella nos encaminamos hacia una percepción del eclecticismo, análoga en su orden a la escritura en palimpsesto: del estoicismo como lo que debe atraparse al vuelo, cuando es cómodo, y consumirse no sin ironía, y del eclecticismo como plagio.

Volvamos, no obstante, a la lectura estoica del prólogo en términos de proceso representativo. Le opondré palabra por palabra, es decir, mediante una reinterpretación de los mismos elementos, una lectura sofística tal que la naturaleza, las cosas mismas, no sean sino los efectos de las palabras.

"Descubrí *el más bello objeto* de contemplación que haya visto en mi vida: una imagen pintada, una historia de amor. *También era bello* el bosque [...]. *Pero la pintura tenía más encanto.*" El prólogo estipula y destaca en principio lo siguiente: que en ese relato, la naturaleza es menos bella que la pintura. Sólo ésta, y luego el relato que es su exégesis, tienen el poder intenso de "encantar" (*terpnotera, terpnón*), de arrebatar como la música de Orfeo: ellos, pero no el "bosque", con "árboles", "flores" y "arroyos", por otra parte más nombrados que descritos. Del mismo modo, lo que se "contempla" (*théatai, théama*) es la imagen, y no el paisaje.

[139] Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VI, 19.
[140] Marc E. Blanchard, "Problèmes du texte et du tableau...", *op. cit.*, p. 136.

Ahora bien, ese cuadro que la *ékphrasis* describe *ya* es un relato: "una imagen pintada, una historia de amor". La violencia del asíndeton constituye una buena traducción integral, pero la cuestión no es que la imagen pasa sin resto al discurso sino, al contrario, que éste, una "historia" de amor, se formula en imágenes: son ya palabras pintadas. A la inversa del *ut pictura poesis* constitutivo de la imitación fenomenológica, no se trata de la poesía que pone ante la vista, sino de la pintura que hace oír. Contemplar es prestar oídos.

De todos modos, ese relato que es, pues, la pintura, es estrictamente antifenomenológico o afenomenológico. No hay nada que haga "ver como", y desafía toda sintaxis; en él no puede elaborarse ninguna semejanza, ni directa ni metafórica. Todo lo que se ve es lo dicho por el discurso, en una parataxis furiosa de infinitivos "de narración", sujetos en trance de actuar, actores, por lo tanto, y no sustancias o sustratos, y cada uno de ellos, sin modificación ni predicado, entregado a su acto: parir las mujeres, recoger los pastores, juramentarse los jóvenes, invadir los enemigos... Frases estoicas, sí, pero más como evitación que como promoción de la fenomenología o, en todo caso, como evitación de la fenomenología aristotélica que constituye hasta nuestros días la esencia de la fenomenología.

Ahora bien, ese relato pinta, y se trata de "darle una réplica". La expresión griega, *antigrapsai te graphé,* es mucho más rigurosa: hay que escribir "contra" y "de nuevo", rivalizar con ese primer escrito que es la pintura y copiarlo, desempeñar a la vez el papel de abogado defensor y de escribiente. Ese "reescrito", esa "réplica", es la interpretación de la pintura en cuatro libros. El *ut poesis pictura* que es la *graphé,* la pintura, es sucedido por el *ut pictura poesis* que es la *antigraphé,* la pastoral misma: sólo podría tratarse, por lo tanto, de un *ut poesis poesis,* nombre rústico de la logología.

El discurso así compuesto no es un instrumento de conocimiento, un *órganon,* sino un remedio, un *phármakon,* y constituye un fin en sí como arrebato y no como ciencia ("un medio para *encantar* a todos los hombres", con esa restitución que lo erige en

sustituto del *ktema* tucidídeo). No sólo "cura" y "consuela", sino que, en su juego con el tiempo, lleva a cabo a la vez una anamnesis y una propedéutica del amor (*ton erasthenta anamnesei, ton ouk erasthenta propaideusei*): reconozco aquí, inmediatamente después de la referencia homérica y, en todo caso, antes de las referencias estoica y escéptica, la farmacia de Gorgias en el *Encomio de Helena*, y la de Protágoras en el *Teeteto*.

El estatus de la naturaleza cristaliza la diferencia de interpretación. En un caso, lo que hay que comprender para ser feliz, como Cloe, es un "reino" ("hombres, animales y jardines mezclados, tiempo de la reproducción y la vida"): la fenomenología desemboca en la ética y eleva conformidad y conformismo a la altura de una moral. En otro caso, se trata de una serie de descripciones de lugares convencionales, *locus amœnus* del prólogo o *parádeisos* de la gran *ékphrasis* del libro IV ("Todo era ordenado y distinto y cada tronco estaba separado de los otros, pero en el aire las ramas se confundían y entrecruzaban su follaje: allí, también la naturaleza parecía una obra de arte"): verdaderamente "lugares" en el doble sentido de la palabra, para mejorar el Trianón, las ruinas barrocas o los jardines ingleses, y poner en circulación ese objeto cultural que es *Dafnis y Cloe*.

En ese prólogo, en esa novela, con la *ékphrasis*, ya no se trata de tener ojos para ver y vivir el fenómeno, sino para escribir y leer: ojos para oír, puesto que tenemos oídos para ver.

CONCLUSIONES

"La ontología y la fenomenología [...] caracterizan la filosofía misma según su objeto y su método", escribió Heidegger en el § 7 de *El ser y el tiempo*, a la hora de elaborar el "concepto provisorio de fenomenología". El concepto operativo de sofística obliga a rever esta determinación de la filosofía y del mundo, al invitar a considerar como un constituido/constituyente de la filosofía "normal" en su gran tradición un rostro de la Antigüedad que esa misma tradición nos hace ajeno y hostil.

Sin lugar a dudas, el punto de inflexión es la relación con el lenguaje. Nietzsche lo repite tras los pasos de Novalis: "El que encuentra el lenguaje interesante por sí mismo se distingue de quien no lo admite más que como medio de pensamientos interesantes".[1] Pero también todos los poetas y todos los filósofos (sin distinciones, hasta Heidegger y Quine) encuentran el lenguaje "interesante por sí mismo". La cuestión es saber de qué manera es interesante, o de qué "por sí mismo", de qué autonomía se trata. Para designar esa manera he apelado al término "logología", acuñado según el modelo de "ontología". Se trata, en forma no coyuntural, de un discurso secundario o crítico. La escena originaria Gorgias/Parménides muestra su incentivo: hacer oír la enunciación debajo del enunciado y, por lo tanto, relacionar la objetividad de la cosa, aunque sea el ser mismo, con la *performance* del discurso; una manera radical, en resumidas cuentas, de entender al "hombre medida".

[1] Friedrich Nietzsche, "Fragments sur le langage", trad. de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique*, 5, 1971, pp. 132-135; la cita corresponde a la p. 134 [trad. esp.: "Fragmentos sobre el lenguaje", en *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000].

"La pretensión más ilimitada de poderlo todo, como rétores o como estilistas, atraviesa la Antigüedad entera, de una manera inconcebible para nosotros", escribe también Nietzsche en su "Historia de la elocuencia griega". Doblemente cierto: este trabajo implicó un trato constante con la retórica, y lo "inconcebible" está ligado en forma explícita a los vetos contra el régimen sofístico de discurso. Donde reencontramos, no por azar, la tradición del gran desprecio en el seno mismo de las artes de la palabra: con Kant, que separa las bellas artes, se prefiere la poesía ("el arte de conducir un libre juego de la imaginación como una actividad del entendimiento"), que da más de lo que promete, a la elocuencia ("el arte de llevar a cabo una tarea que corresponde al entendimiento, como si se tratara de un libre juego de la imaginación"), que da menos; y dentro de la elocuencia, el arte del bien decir al arte de persuadir, que es un "arte de engañar".[2] La logología constituye de tal modo algo parecido a la ontología de la retórica, y la *apate*, donde Kant no ve más que el arte de engañar, es el sentimiento, el afecto que la señala.

"Una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente, y otra, captar el ente en su ser", prosigue Heidegger, para excusar de antemano la pesadez y la falta de gracia de sus propios análisis: "Hágase un parangón, pues, de los pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el capítulo 4 del libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles con un fragmento narrativo de Tucídides, y se verá hasta qué punto era inaudito el lenguaje que los filósofos griegos impusieron a sus contemporáneos".[3] No cabe la menor duda. Sin embargo, la distinción, subyacente a esta observación, entre la filosofía y los otros tipos de texto (la *historía*: relato e historia), o entre uso filosófico y uso literario de la lengua, también es puesta en cuestión por la sofística, y de manera conexa. Todo obedece en

[2] Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, § 51, § 53 y n.

[3] Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens, París, Gallimard, 1964, p. 57 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971].

ello a la secuenciación de la primera y la segunda sofísticas. Se juega la posibilidad de escapar a una regulación aristotélica del lenguaje y el arte, aun cuando sólo pueda hacérselo si se yerra, sin vergüenza, el tiro a los blancos mesurados de lo verdadero, el bien y, tal vez lo bello, y no se escatima el recurso a todas las extralimitaciones: homonimia, significante, palimpsesto, para considerar finalmente como nuestro primer mundo ya no la naturaleza sino la cultura, un mundo producido. En un fragmento póstumo de 1888, Nietzsche escribe lo siguiente: "Parménides dijo: 'No se piensa lo que no es'; nosotros estamos en el otro extremo y, decimos: 'Lo que puede pensarse debe ser ciertamente una ficción'".[4] Resumiré todo del siguiente modo: la desmitificación de la donación ontológica levanta los tabiques que separaban los géneros del *logos*.

Por eso la peroración será escrita por un sofista tardío; del palimpsesto, éste sólo conoce las recetas, y sabe apropiarse de las citas de segunda mano sin marcar sus límites ni sus fuentes, pero carece de habilidad para conectar los fragmentos, quizá porque la calidad de su público es vaga y su existencia misma debe ponerse en tela de juicio. De tal modo que es posible decir que ese dado de manteca está hundido hasta más allá de la cabeza en la infinidad del "nocer". Y se puede hacer esta distinción: hay lo que no puede ser porqu'es es contradictorio, el dado de manteca es una teja. Y lo que no es sin aparecer como contradictorio; el dado de manteca no está sobre esta mesa (pero sí lo está). Lo curioso es lo que se expresa con una frase como ésta: el dado de manteca es una teja, la cosa es cuestión del "nocer" y, sin embargo, en cierta medida es, porque es posible expresarla. Así, de alguna manera, el "nocer" es y, de alguna otra manera, el ser no es. "Dígame, pues",

[4] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: automne 1887-mars 1888*, trad. de Pierre Klossowski y Henri-Alexis Baatsch, en *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 13, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: *Fragmentos póstumos*, vol. 4, *1885-1889*, Madrid, Tecnos, 2006], citado por Alain Badiou, "Casser en deux l'histoire du monde", en *Les Conférences du perroquet*, 37, diciembre de 1992, p. 18.

dijo Narcense bostezando, "¿no me va a hablar de Diousa?". "No soy hombre que tome una cofia de encaje por un sombrero blando, ¿no'cierto?", respondió Saturnin.[5]

[5] Una nota de más para confesar que el fragmento pertenece a Raymond Queneau, *Le Chiendent*, París, Gallimard, 1933, p. 375 [trad. esp.: *El problema*, Buenos Aires, Losada, 1972]. [El "nocer" incluido en este párrafo es una pálida traducción del *nonnête* original, forma elegida por Queneau para referirse al *non être*, el no ser, como lo harían ciertos exponentes del habla popular francesa (quien pronuncia la palabra es Saturnin, un portero con veleidades de filósofo) que suelen omitir la "r" en medio de las palabras. Tal vez sea oportuno transcribir el fragmento original: *"De telle sorte qu'on peut dire que cette motte de beurre est plongée jusque par-dessus la tête dans l'infinité du nonnête. Et l'on peut distinguer: y a ce qui ne peut être pasque c'est contradictoire, la motte de beurre est une tuile. Et ce qui n'est sans apparaître comme contradictoire; la motte de beurre n'est pas sur cette table (tandis qu'elle y est). C'qui est curieux c'est que c'est exprimé par une phrase comme ça: la motte de beurre est une tuile, ça appartient au nonnête et pourtant ça est dans une certaine mesure, puisqu'on peut l'exprimer. Ainsi d'une certaine façon, le nonnête est, et, d'une autre, l'être n'est pas. —Dites donc, fit Narcense en baillant, vous n'allez pas me parler de dieusse? —J'suis pas homme à prendre un bonnet de dentelle pour un feutre mou, spa?, répondit Saturnin"*. (N. del T.)]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Se encontrará una buena bibliografía sobre la primera sofística en Carl Joachim Classen (comp.), *Sophistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 641-710, completada en "Bibliographie zur Sophistik", en *Elenchos*, 6, 1985, fascículo 1, pp. 76-140; y en Mario Untersteiner (comp.), *Les Sophistes*, vol. 2, París, Vrin, 1993, pp. 269-314, completada por su traductor, Alonso Tordesillas. En lo concerniente a la segunda sofística, hay valiosas indicaciones en Bryan P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, Les Belles Lettres, 1971, pp. 427-451 e índice bibliográfico, pp. 419 y ss.; en Guillaume Rocca-Serra, "Bibliographie de la seconde sophistique", en Barbara Cassin (comp.), *Positions de la sophistique*, París, Vrin, 1986, pp. 301-314, y, según una perspectiva específica de cada caso, en Laurent Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 2, París, Institut d'études augustiniennes, 1993, 3 vols., pp. 797-838, y en Alain Billault, *La Création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale: l'espace-le temps*, París, PUF, 1991, pp. 309-318. La bibliografía más reciente sobre el conjunto de la segunda sofística, muy selectiva, es la de Graham Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pp. 288-296.

Lo esencial de la bibliografía utilizada en este libro (fuentes griegas y latinas, trabajos sobre la Antigüedad, perspectivas modernas) se presenta en las notas; el índice de nombres permite encontrar con rapidez las obras.* Pero a continuación se hallarán:

* Para una descripción completa de las fuentes, así como una bibliografía ordenada y abierta, el lector puede remitirse al final de mi tesis, "Sophistique et critique de l'ontologie", presentada en la Sorbona de París (París IV) en abril de 1994.

1. Las ediciones, compilaciones de textos o traducciones, colecciones e instrumentos de trabajo principales, que no aparecen necesariamente en el índice.
2. Una selección de algunas obras de especial utilidad para el conocimiento de la primera y la segunda sofísticas.

Primera sofística

Arnim, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903-1905, 3 vols.; vol. 4, índice establecido por Maximilian Adler, Leipzig, Teubner, 1924.

Baratin, Marc y Françoise Desbordes, *L'Analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, vol. 1, *Les Théories*, París, Klincksieck, 1981 (único volumen publicado).

Blass, Friedrich, *Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiæ Antisthenis Alcidamantis declamationibus*, Leipzig, Teubner, 1881.

Commentaria in Aristotelem græca, Berlín, G. Reimer, 1882-1909, 23 vols.

Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- und Verlaganstalt, 1955 (= Berlín, G. Reimer, 1870).

Chantraine, Pierre *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1968-1980, 4 vols.

Diels, Hermann y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Berlín, Weidmann, 1951, 2 vols; vol. 3, índice, Berlín, Weidmann, 1952.

Denniston, John Dewar, *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

Dumont, Jean-Paul, *Les Sophistes: fragments et témoignages*, París, puf, 1969.

Dumont, Jean-Paul, con la colaboración de Daniel Delattre y Jean-Louis Poirier, *Les Présocratiques*, París, Gallimard, 1988.

Grimal, Pierre, *Romans grecs et latins*, París, Gallimard, 1958.

Jacoby, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, Weidmann, 1923-1958 (reedición, Leiden, Brill, 1954-1964).

KÜNHER, Raphael y Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leverkusen, Gottschalk, 1955 (= Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1966).

LAUSBERG, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Múnich, M. Hueber, 1960, 2 vols. [trad. esp.: *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, Gredos, 1966-1968, 2 vols.].

LIDDELL, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

LONG, Anthony A. y David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 vols.

NAUCK, August, *Tragicorum Græcorum Fragmenta*, 2ª ed. rev., Leipzig, Teubner, 1889 (reedición, Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, con un "Supplementum" a cargo de Bruno Snell).

RADERMACHER, Ludwig, *Artium Scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Viena, In Kommission bei R. M. Rohrer, 1951.

SPENGEL, Leonhard, *Rhetores Græci*, Leipzig, Teubner, 1853-1856, 3 vols.

SPRAGUE, Rosamond Kent, *The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in* Die Fragmente der Vorsokratiker..., *with a New Edition of* Antiphon *and* Euthydemus, Columbia, University of South Carolina Press, 1972.

UNTERSTEINER, Mario (comp.), *Sofisti: testimonianze e frammenti*, con la colaboración de A Battegazore en el vol. 4, Florencia, La Nuova Italia, 1949-1962, 4 vols.

WALZ, Christian, *Rhetores Græci*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1832-1836, 9 vols.

SEGUNDA SOFÍSTICA

ANDERSON, Graham, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.

—, *Philostratus, Biography and Belles Lettres in the Third Century* A.D., Londres, Dover, 1986.

AX, Wolfram, *Laut, Stimme und Sprache: Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

BOMPAIRE, Jacques, *Lucien écrivain: imitation et création*, París, E. de Boccard, 1958.

BOULANGER, André, *Ælius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, París, E. de Boccard, 1923 (reedición, París, E. de Boccard, 1968).

BOWERSOCK, Glen Warren, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

— (comp.), *Approaches to the Second Sophistic: Papers Presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association* (1973), University Park, American Philological Association, 1974.

BRANCACCI, Aldo, *Rhêtorikê philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

CASSIN, Barbara (comp.), *Positions de la sophistique*, París, Vrin, 1986.

—, *Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée*, París, Minuit, 1986.

DETIENNE, Marcel y Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la* mêtis *des grecs*, París, Elammarion, 1974 [trad. esp.: *Las artimañas de la inteligencia: la "metis" en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1988].

DUPRÉEL, Eugène, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948; reedición, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1980.

GOMPERZ, Heinrich, *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des* eu legein *in seinem Verhältnis zur Philosophie des v. Jahrhunderts*, Stuttgart, Teubner, 1912; reedición, Stuttgart, Teubner, 1965.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 1, 2, trad. de Pierre Garniron, París, Vrin, 1971.

IMBERT, Claude, *Phénoménologies et langues formulaires*, París, PUF, 1992.

KENNEDY, George Alexander, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

KERFERD, George Briscoe, *The Sophistic Movement*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

NORDEN, Eduard, *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1898 [trad. esp.: *La prosa artística griega: de los orígenes a la edad augustea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000; la traducción corresponde sólo a la primera parte del libro I (N. del T.)].

PATILLON, Michel, *La Théorie du discours chez Hermogène le rhéteur: essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, París, Les Belles Lettres, 1988.

PERNOT, Laurent, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, París, Institut d'études augustiniennes, 1993, 2 vols.

PERRY, Ben Edwin, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1967.

REARDON, Bryan P., *The Form of Greek Romance*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

—, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J. C.*, París, Les Belles Lettres, 1971.

ROHDE, Erwin, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1876; reedición, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *Les Sophistes*, 3a ed. actualizada, París, PUF, 1993.

RUSSELL, Donald A., *Greek Declamation*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1983.

UNTERSTEINER, Mario (comp.), *Les Sophistes*, traducción de Alonso Tordesillas, París, Vrin, 1993, 2 vols.

VICKERS, Brian, *In Defence of Rhetoric*, Oxford y Nueva York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1988.

VIDAL-NAQUET, Pierre, "Flavius Arrien entre deux mondes", epílogo a Flavio Arriano, *Histoire d'Alexandre*, traducción de Pierre Savinel, París, Minuit, 1984.

ANEXO

ÍNDICE DE LA EDICIÓN ORIGINAL*

Presentación. La sofística, hecho de historia,
efecto de estructura
Efecto del objeto y efecto de objeto: el artefacto platónico
Constitución-exclusión: de la primera
a la segunda sofísticas
Ética, estética y regulación del lenguaje
Una historia sofística de la filosofía

Primera parte. De la ontología a la logología
1. La ontología como obra maestra sofística:
Sobre el no ser o sobre la naturaleza
Gorgias crítico de Parménides: ¿empirismo o retórica?
Tratado contra poema
Que no es: crítica de la *krisis*
Parménides, el Gorgias de Sexto y el del Anónimo
La lectura del *De M. J. G.*
El ente, como Ulises
La ontología como sofisma
Las regulaciones filosóficas del lenguaje
Si es, es incognoscible: la imposibilidad del *pseudos*
Filosofar con el *pseudos*
Ti perí tinos y *ti katá tinos*
De cómo Aristóteles devolvió a Gorgias lo que Gorgias le hizo a Parménides

* Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995, 694 páginas.

Es incomunicable: ¿behaviorismo o logología?
La autonomía del lenguaje
La interpretación behaviorista

2. Retórica y logología: el *Encomio de Helena*
El gran dinasta
El discurso sofístico y su efecto mundo:
"El discurso no conmemora el afuera, es el afuera el que se erige en revelador del discurso"
Helena o la lógica del decir eficaz
La duplicidad de Helena
Helena y el *phármakon*
Las dos Helenas de Eurípides, o el *eidos* como *ónoma*
¿Se puede ser presocrático de otra manera? Sobre la interpretación heideggeriana de la sofística
Dos tipos de presocráticos
Sofística, escepticismo e inautenticidad
La *alétheia* restringida de Protágoras
Logos o palabrería
La idea de logología

Documentos
Gorgias, *El tratado del no ser, M. J. G.*/Sexto, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* (Pseudo Aristóteles, 979 a12-980 b22). Sexto Empírico (*M*, VII, 65-87). El *Encomio de Helena*

Segunda parte. De lo físico a lo político
Una lógica política
1. Antifonte, o de cómo la naturaleza se convirtió en la huida de la ciudad
La construcción de la identidad de Antifonte
Existe lo político: "ciudadanizar"
Justicia y uso de la justicia: ¿con testigos o sin ellos?
La naturaleza como secreto de lo privado

Aquello a lo cual no se escapa y aquello sobre lo cual hay acuerdo
Verdad y verosimilitud en las *Tetralogías*
"Barbarizar": ¿diferencia de naturaleza o de cultura?
Idiosincrasia de las costumbres o universal de la legalidad: ¿los persas o los griegos?
Concepción griega contra concepción bárbara del helenismo: ¿la ley o la raza?
El fallo del tribunal contra la economía perpetua
Abstenerse de la ley
La tipología de Antifonte

2. El vínculo retórico
La paradoja del consenso
Ortodoxia y creación de valores: el elogio
Apódeixis, epídeixis, género epidíctico
Helena, una vez más
Habla Atenas
Consenso y homonimia: del metafísico a la cocinera
Ética o retórica: el mito de Protágoras
El mito y su *remake*
Los mitemas del discurso corriente: el *logos* y su distribución
Logos, khrémata, temporalidad

3. Lo uno y lo múltiple en el consenso
La ciudad como *performance*: producir la *homónoia* a través del *logos* e integrando la *stasis*
Platón: el cuerpo social o el sentido de la jerarquía
Aristóteles: el picnic o la artimaña de la democracia
"La ciudad es una pluralidad de ciudadanos"
La "amistad política"
Ontología y política: la Grecia de Arendt y la de Heidegger
Filosofía y pensamiento político
Griegos y romanos

Griegos y griegos
Una *polis* sofística
De lo trascendental en política: ¿Sófocles o Pericles?

Documentos
Antifonte, *Sobre la verdad. Primera tetralogía*. Mito y discurso de Protágoras (Platón, *Protágoras*, 320 b-328 d). Elio Arístides, *Contra Platón, en defensa de la retórica* (394-428). El "uso" (fragmentos escogidos).

Tercera parte. De la filosofía a la literatura
Las dos posiciones de la sofística
Del sentido sin referencia (ficción), y del significante sin sentido (homonimia)
"Podríamos conformarnos con el sentido": Frege o de la relación entre las dos posiciones
1. Homonimia y significante
Sobre las refutaciones sofísticas: falacias y homonimia
El mal radical del lenguaje (simbolismo y semántica)
Homonimia y semejanza
De cómo los seudosilogismos son hechos de homonimia
Kant y el *sophisma figuræ dictionis*
De cómo la identidad del significante resiste a la homonimia
Galeno: la reducción a la homonimia por la escritura
La ambigüedad en potencia
El significante estoico y su captura
Sofisma y chiste en Freud
Asteion, Witz, sofística
El sofisma: ¿sinsentido en el sentido o sentido en el sinsentido?
La ambivalencia crítica
El sofisma como intermediario de la verdad
Lacan y la sofística: *Aun,* aún Helena

El precio del *phármakon* y la tontería del discurso meser [*m'être*]
El ser es un hecho de dicho
El sofisma del goce
El significado es el efecto del significante, y el significante se escribe
Por el placer/sin provecho alguno

2. Retórica y ficción
El valor de la retórica: de Platón a Perelman
¿Quién habla de retórica sofística?
"Contra Platón", de Elio Arístides
Con Aristóteles, contra Aristóteles
Contra Perelman, con Perelman
"La filosofía puede falsificarse, la elocuencia no" (Quintiliano), o: el efecto contra la intención
La máscara del desprecio
Acusaciones en espejo: de la filosofía enmascarada a la filosofía ladrona
De la intención del filósofo a la del sabio romano
El hombre bueno miente mejor
La retórica es el verdadero saber de lo falso
La efectividad de la retórica
El acta de nacimiento de la segunda sofística: Filóstrato
Ya no hay más que sofística
Sofistas auténticos y doxosofistas, es decir, filósofos
Rhetoriké philosophousa y el estilo oracular
La segunda sofística: la historia en lugar de la filosofía
Improvisación y retórica del tiempo
Kairós y *topos*
Lógicas de la ficción
Todo el resto es literatura
De *pseudos* a *plasma*
"Eres un Prometeo en tus discursos"
Plasma, mythos, historía; argumentum, fabula, historia

El plasma: ¿buen relato o mala historia?
Los dos sentidos de la historia
¿Cómo se escribe la historia verdadera?
Novela y elogio, o de la novela como sofística
La *ékphrasis* en lugar de la metáfora
Las *Eikones* de Filóstrato: de la palabra a la palabra
El prólogo de *Dafnis y Cloe*
Conclusiones

Documentos
Galeno, "De los sofismas ligados a la expresión". Filóstrato, *Vidas de los sofistas* (I, 480-484). Luciano, *Cómo hay que escribir la historia* (extractos).

GLOSARIO DE LOS PRINCIPALES TÉRMINOS GRIEGOS UTILIZADOS*

Ágalma: adorno, ofrenda (en particular, la estatua ofrecida al dios al que representa), y por ello estatua, imagen (cf. *agállomai*, exultar; *aglaos*, brillante; *agláïsma*, belleza, honor).

Aidós: sentimiento del honor (lo que se debe a otros o a uno mismo), respeto (percepción de la mirada del otro), moderación, contención, pudor, vergüenza.

Aitía (de *aiteo*, pedir): imputación (auto de acusación, proceso, culpabilidad), causa (razón, fundamento, motivo), situación de hecho (cf. *hypóthesis*, *stasis*).

Aitios: responsable, culpable / *Anaitios*: inocente.

Véanse *apódeixis*, *dike*.

Akosmía: desorden, falta de reglas.

Akósmetos: que no vuelve al orden, privado, desprovisto de ornamento.

Véase *kosmos*.

Alétheia: verdad (opuesto a *pseudos*, falso, mentira), realidad (opuesto a *doxa*, apariencia, opinión); se lo considera formado por el privativo *a* y *lanthano*, estar oculto, huir; en la voz media, olvidar (por eso *des-ocultación* en Heidegger).

Alethés: verdadero, real.

Aletheuo: acertar, decir la verdad.

Álogos: véase *lego*.

Anakosmeo: véase *kosmos*.

Antí: delante, contra. En los compuestos:

* Se trata a menudo de términos intraducibles, porque su campo semántico no coincide con el nuestro o varía en función del contexto filosófico en que se los utiliza.

Antigraphé: réplica, en el sentido de respuesta, refutación, alegato (en particular del defensor), así como en el sentido de transcripción, copia.

Véase *graphé.*

Antilego: contradecir.

Antilogiké [*tekhne*]: arte de la contradicción.

Véanse *lego, logos.*

Antistrophé (de *antí* y *strepho*): acción de dar(se) vuelta; elemento que está frente a otro (antistrofa, proposición inversa, término análogo).

Apate: desengaño, ilusión, engaño, artificio, pasatiempo, placer.

Apatao: dar ilusión.

Exapatao: dar completa ilusión.

Proexapatao: dar completa ilusión en un primer momento.

Véanse *plasma, pseudos.*

Apódeixis (de *apó*, delante, y *déiknymi*, mostrar): exposición, demostración (en particular, la demostración silogística), prueba.

Véanse *aitía, dike, epídeixis.*

Areté: excelencia, valor, virtud.

Asteion (de *asty*, la ciudad): urbano, educado, distinto, espiritual, de donde *to asteion*, la palabra ocurrente, el chiste.

Véase *eudokimounta (ta)*, s.v. *doxa.*

Bárbaros: formación onomatopéyica como "blablablá", bárbaro, extranjero, grosero, cruel.

Barbarizo: comportarse como un bárbaro, cometer actos de barbarie.

Véanse *hellen, xenikós.*

Deinotes (de *deino*, temer; cf. *deinós*, terrible): carácter espantoso, notable, habilidad, talento del orador.

Véanse *sophía, tekhne.*

Desmós: todo lo que une, lazo, cuerda, cadena; en plural, prisión.

Syndesmia: unión, recolección, ensamblaje.

Dialégomai (forma media de *dia-lego*, escoger, hacer una selección): conversar, dialogar mediante preguntas y respuestas a la ma-

nera de Sócrates/discutir (opuesto a enseñar), debatir (a partir de las ideas admitidas y de un modo adecuado a la situación y el método definido por Aristóteles en los *Tópicos*)/tratar una cuestión, disertar.

Véanse *dialektiké, eristikós, lego.*

Dialektiké [*tekhne*]: dialéctica.

Véanse *dialégomai, eristikós.*

Dialektikós [*logos*]: discusión no escrita.

Diálektos: lenguaje articulado, lengua, dialecto.

Diálexis: conversación preliminar, discurso informal que precede al discurso formal (= *prolaliá, laliá*).

Véanse *melete, tekhne.*

Diánoia: intención, pensamiento discursivo, reflexión, previsión, sentido (de una palabra o un pasaje) (distinto de *nous*, pensamiento intuitivo, de *ethos*, carácter, y de *lexis*, expresión).

Véanse *lexis, logos.*

Díkaios: véase *dike.*

Dikaiosyne: véase *dike.*

Dikanikós [*logos*]: véase *dike.*

Dike (de *déiknymi*, mostrar): Justicia (nombre de la diosa en el "Poema" de Parménides), justicia (humana), norma pública de conducta (regla, uso, orden), y por eso derecho, proceso, procedimiento y, dentro del proceso, causa, alegato, juicio, condena, reparación, castigo.

Díkaios: justo.

Dikaiosyne: justicia, en cuanto se demuestra (virtud), en cuanto se practica o se pronuncia (Estado de derecho).

Dikanikós [*logos*]: discurso judicial (opuesto a *symbouleutikós*, discurso deliberativo, y a *epideiktikós*, discurso de gala).

Véanse *aitía, apódeixis.*

Doxa (y *dokeo*, asemejarse a alguien, esperar, admitir/aparecer, ser admitido): [subjetivo, en oposición a verdad] expectativa, opinión, estima (negativo: alucinación; positivo: idea admitida); [objetivo, en oposición a realidad] apariencia (negativo: semblanza; positivo: reputación, gloria).

Éndoxon: idea admitida, memoria dialéctica.

Dokounta (ta): lo que (a)parece (en oposición a *ta onta*, lo que es).

Eudokimounta (ta): las palabras célebres, famosas.

Véase *asteion*.

Parádoxos: paradójico.

Éidolon: imagen, simulacro, fantasma.

Véase *eidos*.

Eidos (de *eido/oida*, ver/saber): lo que se ve, aspecto, forma (en su diferencia con respecto a materia: Aristóteles), idea (Platón), forma distintiva, especie (en su diferencia con respecto a género), y por eso, sobre todo en plural, suerte de (discursos), estilo.

Véase *idea*.

Eidos/éidolon: forma real/forma irreal, idea/ídolo, simulacro.

Eikón (de *éoika*, ser similar): imagen, representación (cuadro, estatua; cf., en plural, *eikones* [latín *imagines*], *Descripciones de cuadros* de Filóstrato).

Eikós (to): lo que se asemeja, lo que parece verdadero, bueno o normal, conveniente, verosímil (en oposición a verdadero), probable (en oposición a inverosímil).

Eikós estí: es verosímil.

Eikóteros (comparativo): más verosímil.

Eikotos (adverbio): verosímilmente.

Ékphrasis (de *ek-phrazo*, hacer entender, mostrar, desplegar): descripción (también como género literario).

Élenchos, -ou (ho) (y *elengcho*, avergonzar, convencer de un error, acusar, refutar; cf. *élenchos, -ous [to]*, objeto de la vergüenza): argumento para refutar, contrainterrogatorio, refutación (Aristóteles: silogismo de la contradicción).

Endeiktikón [*semeion*] (de *en*, en, y *déiknymi*, mostrar): signo indicativo (Sexto Empírico), o bien signo de algo que en sí no es observable, opuesto a *hypomnestikón* [*semeion*] (de *hypomimnesko*, hacer recordar algo a alguien), signo conmemorativo, o bien signo de algo que está temporariamente ausente.

Véanse *menyo, parastatikós*.

Epídeixis (de *epí*, sobre, y *déiknymi*, mostrar): exposición, lectura o declamación pública, conferencia; *epideiktikós* [*logos*]: discurso epidíctico, elocuencia de aparato, en particular el elogio. Distinto de *enkomion*, panegírico, y de *épainos*, alabanza.

Véanse *apódeixis*, *dike*.

Eristikós (de *eris*, litigio): que ama o es aficionado a la disputa, la controversia: *syllogismós* (Aristóteles), designa un seudorrazonamiento o un razonamiento seudodialéctico.

Eristiké [*tekhne*]: arte de la disputa.

Véanse *dialégomai*, *dialektiké*.

Eudokimounta (ta): véase *doxa*.

Éulogos: véase *lego*.

Euphyés: véase *physis*.

Graphé: [grabado] dibujo, pintura, documento escrito (catálogo, ley, acto judicial, y por eso proceso [acción pública]).

Véanse *antigraphé* (s.v. *antí*), *eikón*, *phoné*.

Hellen: griego. Junto a *Helene* (de *haireo*, sustraer), Helena.

Hellenizo: hablar griego, hablar bien el griego, helenizar(se).

Véanse *bárbaros*, *xenikós*.

Hístor (cf. **eido/oida*, ver/saber): aquel que sabe (el derecho, la ley), el juez, el inspector, el historiador.

Historía: búsqueda, indagación, observación (como práctica y como resultado), relato, narración (distinto de *mythos* y *plasma*).

Historikós: el adverbio correspondiente.

Hómoios (y *homoios*, el adverbio correspondiente): similar, equivalente, semejante; *homoiotes*, sustantivo.

Homóiosis: producción de una semejanza, comparación, adecuación.

Homos: uno, lo mismo, común, unido. Se encuentra sobre todo en los siguientes compuestos:

Homognomoneuo: ser de la misma opinión; *homognomosyne* (sustantivo).

Homología: identidad de discurso, coincidencia verbal, acuerdo, concesión, convención; *homologéin* (verbo).

Homónoia: identidad de visiones, acuerdo (consigo mismo), constancia (con otros), consenso, unanimidad (entre ciudades o pueblos), concordia; *homonoéin* (verbo).

Homonymía (sustantivo), *homónymos* (adjetivo): homonimia, homónimo (se dice de dos cosas que tienen el mismo nombre, pero no igual definición; de una palabra o un enunciado que tiene diversos significados; de dos homófonos).

Véase *semaino*.

Homophonía: identidad de sonido, unísono, comunidad de lengua; *homóphonos* (adjetivo).

Véanse *phoné*, *symphonía*.

Homophrosyne: concordia.

Homópsychos (adjetivo): que tiene el mismo ánimo, que comparte el mismo sentimiento.

Véase *isos*.

Hybris: violencia injusta, falta de mesura, insolencia, desvergüenza (opuesto a *aidós*, *dike*).

Hypodyomai: resbalar, deslizarse bajo (una máscara).

Véanse *phainómenon*, *prospoioumai*.

Hypóthesis (de *hypó*, debajo, y *títhemi*, poner, meter): lo que está puesto debajo, base, hipótesis y, con referencia a un discurso, tema, caso, cuestión definitiva (opuesto a *thesis*, cuestión indefinida).

Véanse *aitía*, *stasis*.

Idea: forma (de apariencia exterior a estilo).

Véase *eidos*.

Isos: igual, igualmente repartido. En los compuestos:

Isegoría (de *agoreuo*, hablar en la asamblea): igual libertad de palabra.

Isogonía: igualdad de nacimiento.

Isonomía: igualdad ante la ley.

Véase *hómoios*.

Kairós: punto crítico, momento oportuno (*epí kairóu legein*, improvisar), pertinencia, ocasión, ventaja, provecho; *kairos*: lizo, espiguilla reguladora del telar, apertura.

Véase *topos*.

Katabállontes (de *kata-ballo*, tirar abajo, dejar caer, depositar): [s.e. *logoi*, subtítulo de *Sobre la verdad* de Protágoras] argumentos que (se) subvierten.

Véanse *dissói logoi*, *logos*, s.v. *lego*.

Khreia: véase *khrema*.

Khrema (sustantivo) / *khráomai* (verbo, voz media) (del imperativo *khre*, es menester, se debe, entendido en su vínculo con *kheir*, la mano): aquello que necesitamos o de lo que nos servimos, cosa, objeto, hecho; en plural: riquezas, dinero (distinto de *prágmata*, las cosas en cuanto resultado de una acción, de *onta*, los entes) / desear, echar de menos, valerse de (incluido el recurso al dios para interrogarlo, consultar un oráculo), sufrir, perdurar.

Véase *pragma*.

Parakhrema: repentinamente, en este instante.

Khreia: recurso a un *khrema*, penuria, servicio (incluido el servicio militar), disfrute, comentario (ejercicio retórico: anécdota que explota un lugar común o un personaje).

Véase *melete*.

Khresis: uso de un *khrema*, empleo, comercio (incluido el comercio íntimo), pero también deuda y oráculo.

Khresteriodes: oracular.

Khrésimos: aquello en lo cual se busca y se encuentra un recurso, útil.

Kosmos: orden, buen orden, y por eso (orden del) mundo, conveniencia, adorno, ornamento, gloria.

Anakosmeo: volver a poner en orden, pulir.

Synkosmeo: disponer juntos, sistematizar.

Véanse *akosmía*, *akósmetos*.

Krisis (de *krino*, separar, evaluar): distinción, selección, juicio, fase decisiva, crisis, resolución.

Lanthano (participio *lathon*): véase *alétheia*.

Lego: [recoger, reunir, escoger] decir, querer decir.

Véanse *antilego*, *dialégomai*, *semaino*.

Lexis: acción de hablar, verbalización, estilo, y por eso palabra notable, glosario (Aristóteles: expresión, opuesto a *diánoia*, pensamiento, selección de los argumentos).

Véase *diánoia*.

Logismós: cuento, razonamiento.

Syllogismós: silogismo.

Logistikón (to): facultad del raciocinio, parte racional del alma.

Logos: establecer una relación cualquiera (cálculo, proporción, valor), discurso (palabra, argumento, narración, explicación, enunciado, proposición, definición), razón (inteligencia, fundamento, motivo).

Véanse *lego*, *lexeis*.

Dissói Logoi: *Los dichos dúplices* (título de una obra anónima).

Véase *katabállontes*.

Álogos: privado de lenguaje, animal, absurdo, irracional. Adverbio: *alogistos*, de tal manera que se está desprovisto de razón (opuesto a *metá logou*).

Éulogos: capaz de satisfacer el *logos*, sensato, razonable, probable, elocuente.

Syllogos: cosecha, recolección.

Véanse *phemí*, *phoné*, *phthongos*.

Mekhané: medio, hallazgo, maquinación, cosa, truco.

Véase *sóphisma*.

Melete (de *melo*, ser objeto de cuidado, importar): cuidado, atención, ejercicio, declamación acerca de un tema.

Menyo (adjetivo verbal *menytikós*): informar, indicar, revelar, denunciar (se dice en Sexto del signo, en particular el signo indicativo).

Véanse *endeiktikón* [*semeion*], *parastatikos*.

Menytés (ho): el que revela, el informante.

Mímesis: imitación, representación en una obra de arte o de literatura, mímesis.

Moira: parte, porción (de territorio), partido (político), parte que incumbe, suerte, destino, muerte.

Véase *nemo*.

Mythos: palabra, frase, contenido de un discurso, opinión, narración, mito, tema de una tragedia o un poema (como *logos*, discurso pleno, en oposición a discurso vacío; distinto de *historía* y *plasma*).

Nemo: distribuir según una regla o la regla, obtener la parte, hacer apacentar (en la porción de tierra destinada al pastoreo; cf. *noméus*, pastor); habitar, administrar, dirigir, repartir proporcionalmente verdad o valores, creer (cf. *nomizo*, pensar).

Nómaia (ta): costumbres, usos.

Nómimos: conforme al uso; en plural, *ta nómima*, reglas, prescripciones.

Nómisma: moneda.

Nomos: costumbre, convención, ley.

Nomós: pastura.

Véanse *isonomía, moira*.

Ónoma: palabra (distinto de *pragma*, cosa/sentido; distinto de *logos*, enunciado, proposición), nombre (distinto de *rhema*, verbo), palabra vana (distinto de *mythos*, en Parménides, y de *eidos*, en Platón).

Véase *pragma*.

Onomazo: nombrar.

Paideia (de *pais*, niño): juventud, acción de educar a un niño, educación, formación, cultura.

Paignion: juego, juguete.

Parádoxos: véase *doxa*.

Parastatikós (de *par-hístemi*, situarse al lado de): que hace pareja con, que va junto con (se dice en Sexto Empírico del signo, en particular del signo conmemorativo).

Véanse *endeiktikón* [*semeion*], *menyo*.

Phainómenon (participio de *phaino*, [hacer] brillar; la misma raíz de *phemí* [véase *lego*]): lo que aparece, lo que sólo tiene el aspecto [de] (opuesto a lo que es auténticamente tal); *ta phainómena*, los fenómenos (distinto de *khrémata, onta, prágmata*).

Véanse *hypodyomai, prospoioumai*.

Phantasía: apariencia, imagen, imaginación.

Phármakon: droga, medicina, veneno, poción mágica (cf. *pharmakós*, víctima expiatoria).

Phemí (la misma raíz que *phaino*): decir, proferir.

Phoné: sonido de la voz (articulado o no; dotado de sentido o no), vocal.

Véanse *graphé, homophonía, lexis, logos, phthongos, symphonía.*

Phthongos: rumor, sonido (musical, animal), sonido articulado, voz humana (verbo *phthéngomai*).

Véase *phoné.*

Physis: lo que crece, naturaleza.

Euphyés (superlativo *euphyéstatos*): que crece bien, fértil.

Pistis (de *péithomai*, persuadir): confianza, fe, creencia, confiabilidad, crédito, garantía, prueba.

Plasso: modelar, formar, imaginar, fingir.

Plasma: todo lo que se modela (modulado, afectado, amanerado), fingimiento (distinto de *pseudos*, de *historía* y de *mythos*).

Véanse *apate, historía, mythos, pseudos.*

Polis: ciudad, Estado.

Polites: ciudadano, residente de la ciudad.

Plethos politón: los ciudadanos.

Politeia: ciudadanía, gobierno, régimen, constitución.

Politikós: político.

Politiké tekhne: política.

Politéuomai: ser ciudadano.

Pragma (de *prasso*, recorrer, completar, concluir): cosa relacionada con una acción, acto, tarea, asunto, realidad concreta, objeto; en plural: los negocios (públicos o privados) (distinto de *khrémata, phainómena*; distinto de *ónoma*, en Aristóteles).

Véanse *khrema, ónoma.*

Praxis: acción, actividad, práctica (distinto de *póiesis* y de *theoría*).

Prospoioumai: falsificar.

Véanse *hypodyomai, phainómenon.*

Pseudos: falsedad, mentira, conclusión engañosa, fingimiento, ficción.

Véanse *alétheia, apate, plasma.*

Rhetoriké [*tekhne*] (de *eiro*, decir, en el sentido de declarar; cf. *rhethenta*): arte oratoria, retórica.

Rhétor: quien habla en público, orador.

Semaino: dar una señal, hacer entender, indicar, revelar (en lo concerniente a una palabra o un enunciado), significar, tener algún sentido.

-*hen/pleio*: una o más cosas.

-*ti*: alguna cosa.

Véase *lego*.

Semantikós (adjetivo): dotado de sentido.

Semeion: signo, prueba, señal.

Véanse *endeiktikón*, *menyo*, *parastatikós*.

Skhediazo (de *skhedón*, cercano en el espacio y el tiempo, más o menos): hacer de un plumazo, improvisar.

Skhedios: cercano, aproximado, imprevisto, inesperado, improvisado.

Sophía (o *sophós*, hábil, prudente, sabio): saber hacer, habilidad, sabiduría práctica, sabiduría, ciencia.

Sóphisma: manifestación de la *sophía*, habilidad, engaño, artificio, sofisma.

Véase *mekhané*.

Sophistés: hábil, experto, sabio, sofista, charlatán.

Sophizo/sophisteuo: ser o hacerse el *sophós/sophistés*.

Sophistiké [*tekhne*]: sofística.

Véanse *deinotes*, *tekhne*.

Sophrosyne: salud del cuerpo y el espíritu, buen sentido, prudencia, moderación, control.

Stasis (de *hístemi*, erigir, mantenerse derecho): acción de alzar, alzarse, y por eso posición, estabilidad y, en general, oposición, disenso, sedición, guerra civil, facción, secta (también posición, situación de hecho: véanse *aitía*, *hypóthesis*).

Stasiazo: estar en lucha.

Synkosmeo: véase *kosmos*.

Syllogismós: véase *lego*.

Syllogos: véase *lego*.

Symphonía: consonancia, unísono (verbo *symphoneo*).
Véanse *homophonía, phoné*.
Symploké (de *pleko*, entrelazar): entrelazamiento, combinación (de un nombre y un verbo).
Syndesmos: véase *desmós*.
Tekhne: arte, en particular arte manual, oficio, método, sistema (tratado), medio, artificio.
Véanse *deinotes, dialektiké, politiké, rhetoriké, sophía, sophistiké*.
Telos: fin (intención)/fin (término).
Topos: lugar (puesto, región, sitio), lugar (retórico, lugar común). Véase *kairós*.
Tragélaphos: hirco ciervo, ejemplo del sentido sin referencia (Aristóteles).
Xenikós (o *xeinikós*): extranjero, extraño.
Véanse *bárbaros, hellen*.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adda, Éric: 171 n.
Adorno, Theodor W.: 40, 41.
Agatón: 307.
Alejandro Magno: 276, 303.
Alliez, Éric: 150 n.
Alston, William P.: 60.
Anaxágoras: 87, 112.
Anaximandro: 19, 82, 84, 85 n., 89, 90, 180.
Anderson, Graham: 233, 234, 265, 267, 274, 316, 318, 319, 321.
Andrómaca: 223, 276.
Antifonte: 9, 15, 16, 19, 21, 131, 148, 159, 183, 219, 235, 267, 280, 296.
Antístenes: 49, 54, 59.
Antonio Gordiano: 78, 266.
Apel, Karl-Otto: 17, 18 n., 155, 260.
Apio Claudio: 305.
Apolonio de Tiana: 322.
Apuleyo: 321.
Aquiles: 81, 184, 311, 314, 328.
Aquiles Tacio: 321, 335.
Arendt, Hannah: 9, 107, 155, 170-178, 180-189, 191-195.
Aristóteles: 15-18, 20-22, 44, 50-54, 65, 66, 80-83, 86-88, 90, 93, 95, 106-115, 121, 124, 133, 140, 144, 145, 148, 149, 155, 160, 163, 164, 166, 168-170, 173, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 192, 194, 195, 200-203, 205-209, 213, 218, 220, 221, 225, 230, 237, 246, 249-256, 257 n., 259, 260, 263, 269, 271, 279, 281, 282, 284, 287, 290, 292, 294, 295, 299, 304, 307-309, 314, 316, 324-328, 333, 337, 338, 342.
Aron, Raymond: 195.
Arquíloco: 267.
Arriano, Flavio: 121 n.
Artemidoro: 273.
Asclepíades: 303, 304.
Atenágoras: 318.
Atrometo: 277.
Aubenque, Pierre: 48, 53, 56.
Augusto: 311.
Aujac, Germaine: 131 n.
Ayer, Alfred Jules: 60.

Baatsch, Henri-Alexis: 17 n., 343 n.
Badiou, Alain: 343 n.
Baldwin, Charles Sears: 331 n.
Barthes, Roland: 287, 290, 312.
Bataille, Georges: 153.
Beaufret, Jean: 80, 81, 82 n., 94 n.
Behr, Charles A.: 121 n., 239 n.
Bénézé, Georges: 258.
Benjamin, Walter: 173.
Benveniste, Émile: 45, 219.
Bergson, Henri: 81.
Blanchard, Marc E.: 329 n., 338.
Bloomfield, Leonard: 65.
Boehm, Rudolf: 299 n., 342 n.
Bollack, Jean: 149 n.
Bompaire, Jacques: 290-292.
Bonaparte, Marie: 204 n.
Borges, Jorge Luis: 295.
Bougot, Auguste: 330 n.
Boulanger, André: 121, 122 n., 133, 234.
Bowersock, Glen Warren: 233, 234 n., 266, 322 n.
Bowie, Ewen L.: 233.
Brague, Rémi: 90 n., 91.
Brancacci, Aldo: 269 n., 273.
Braque, Georges: 82.

Breton, André: 127, 129.
Brokmeier, Wolfgang: 84 n., 94 n., 174 n.
Brudny de Launay, Michelle-Irène: 174 n.
Brunetière, Ferdinand: 318 n.
Brunschwig, Jacques: 287.
Burckhardt, Jacob: 184, 191.
Burgess, Theodore C.: 321 n.
Bury, Robert Gregg: 69, 70.

Calicles: 153, 154, 181, 183, 241, 247.
Calístrato: 329.
Capizzi, Antonio: 146 n.
Caritón de Afrodisias: 318, 319, 321.
Carlier, Jeannie: 314 n.
Carnéades: 269.
Caron, Antoine: 332.
Carroll, Lewis: 203 n., 295.
Cassin, Barbara: 145 n., 199 n., 260 n., 329 n.
Catón: 275.
Caylus, Anne Claude Philippe, conde de: 330.
Chantraine, Pierre: 273, 284, 285, 296, 297 n.
Char, René: 228, 294.
Cicerón: 21, 155, 239, 255, 275, 276, 304, 306.
Cimón: 239.
Claudel, Paul: 118.
Cleonte: 302.
Cleopatra: 269.
Cloe: 337, 340.
Combe, Dominique: 128 n., 129 n.
Córax: 237.
Courcelle, Pierre: 40 n.
Courtine-Denamy, Sylvie: 171 n.
Crátilo: 87, 109.
Critias: 108, 266.
Croiset, Alfred: 103, 131, 136.
Ctesifonte: 278.
Cyrano: 11, 317.

Delattre, Daniel: 16.
Deleuze, Gilles: 23, 203 n.
Demócrito: 40, 87, 226, 227 n.
Demóstenes: 274, 276, 278, 296.
Derrida, Jacques: 327.
Descartes, René: 89, 255.
De Staël, madame: 290 n.
Devos, Raymond: 227.
Diares: 299.
Días de Éfeso: 269.
Diels, Hermann: 15, 16 n., 84, 158, 236.
Diomedes: 303.
Diodoro: 282.
Diógenes Laercio: 264, 280 n.
Dión Crisóstomo (de Prusa): 234, 267, 269, 270, 275, 277, 295.
Dionisio de Halicarnaso: 131, 236, 281.
Dubuffet, Jean: 99 n.
Dumont, Jean-Paul: 16 n., 148, 219 n.
Dupréel, Eugène: 114, 150, 255.

Edipo: 64, 66, 72.
Eggers Lan, Conrado: 16 n.
Elio Arístides: 21, 120-124, 126, 132-134, 136-138, 142-144, 146, 150, 151, 154, 155, 234, 238-242, 245-249, 252, 255, 267, 273, 275, 278, 279, 322.
Empédocles: 87.
Ennio: 305 n.
Epimeteo: 134, 135.
Eros: 337.
Eróstrato: 12.
Escarpit, Robert: 290 n.
Esopo: 147, 148.
Esquilo: 118, 277.
Esquines: 272, 274, 275, 277, 278, 296.
Estesícoro: 74, 249.
Estobeo: 159.
Euatlo: 279.
Eudoxo de Cnido: 269.
Euríloco: 39.
Eurípides: 9, 73, 77, 118, 267, 302.

Favorino: 269, 270, 272, 277.
Fédier, François: 94 n.
Fedra: 276.
Fedro: 243, 276.

Ferry, Luc: 157 n.
Festugière, André-Jean: 133 n.
Février, James G.: 226.
Fidias: 193, 315.
Filipo de Macedonia: 269, 277.
Filomelo: 292, 327.
Filóstrato el Egipcio: 269.
Filóstrato el Joven: 329.
Filóstrato, Flavio (el Ateniense): 21, 78, 107, 108, 128, 158, 239, 263-267, 269-279, 281-284, 289, 291, 302, 309, 321, 322, 329-334, 337, 338.
Finley, Moses: 103, 105, 314 n.
Fivaz-Silbermann, Ruth: 78 n.
Foisy, S.: 18 n.
Fradier, Georges: 173 n.
Freud, Sigmund: 9, 28, 72, 77 n., 78 n., 133, 153, 203-207, 208 n., 209-217, 223, 316 n.
Frontón, Marco Cornelio: 274.
Fumaroli, Marc: 248 n.

Galeno: 9.
Gallet, Bernard: 285, 286.
Garniron, Pierre: 85 n., 104 n.
Gaus, Günter: 171.
George, Stefan: 95.
Gernet, Louis: 147.
Gill, Christopher: 320.
Giraudoux, Jean: 118, 222.
Goethe, Wolfgang: 77 n., 177, 330.
Gorgias: 12, 15, 16, 19, 21, 27-33, 42, 43, 45-51, 54-56, 58-61, 63-68, 70, 71, 75, 77, 78, 80, 83-85, 89, 92, 94, 95, 103, 109, 115, 117-120, 128, 131, 147, 154, 157, 158, 184, 204, 220, 221, 223, 225, 227, 234, 235, 237, 240, 242, 244, 247, 257, 258, 259, 261, 268, 272, 274, 275, 277, 278, 281-284, 292, 294, 296-288, 309, 315, 320, 327, 340, 341.
Gorgona: 303.
Grote, George: 103.
Guerne, Armel: 96 n.
Guthrie, William Keith Chambers: 35 n.

Haar, Michel: 78 n.
Habermas, Jürgen: 22, 155, 260.
Hadot, Pierre: 330, 332, 333, 338.
Hägg, Thomas: 318.
Harmon, Austin Morris: 119 n.
Héctor: 184.
Hécuba: 303.
Hefesto: 134, 297, 328.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 12, 43, 81, 85, 104.
Heiberg, Johan Ludvig: 55.
Heidegger, Martin: 9, 19, 20, 22, 27, 79, 80, 83-85, 87, 88, 89 n., 90 n., 91-97, 107, 150, 152 n., 155, 170-174, 175 n., 178-180, 183, 186, 187, 189-191, 194, 195, 230, 299 n., 341, 342.
Heim, Cornélius: 301 n.
Helena: 63, 72-79, 115, 117-119, 128, 217, 222-224, 249, 266, 269, 295.
Heliodoro: 321, 322.
Heracles: 284, 328.
Heráclito: 17, 19, 80, 82, 86, 87, 89, 90, 149, 169, 201, 310.
Hermes: 135-137, 297.
Herodes Ático: 277.
Herodoto: 308, 311.
Hesíodo: 37, 159 n., 184, 267, 297 n., 328, 329 n.
Himerio: 331.
Hipias: 12, 108, 159, 242.
Hipódromo: 267.
Hipón: 192.
Hoffmann, Ernst: 56, 57.
Hoffmansthal, Hugo von: 118.
Homero: 35-37, 74, 75 n., 76, 87, 118, 184, 193, 266, 267, 268 n., 295, 314, 315, 326, 328, 331.
Horacio: 266.
Horkheimer, Max: 40, 41.
Hugo, Victor: 293.

Imbert, Claude: 304 n., 335, 336, 337 n.
Isócrates: 63, 77, 118, 119, 127, 132, 246, 255, 313, 318.

Jámblico: 159.
Jean-Paul: 207.
Jenofonte: 159, 218.
Jenofonte de Éfeso: 318, 321.
Jones, Henry Stuart: 161, 166.
Jung, Carl Gustav: 78 n.

Kahn, Gilbert: 92 n., 190 n.
Kant, Immanuel: 81, 142, 157, 158 n., 171, 181, 187, 207, 255, 342.
Kaufholz, Éliane: 40 n.
Kayser, Carl Ludwig: 330 n.
Klossowski, Pierre: 17 n., 89 n., 93 n., 343 n.
Kraepelin, Emil: 207.
Kranz, Walther: 15, 16 n., 84, 158, 236.

La Bruyère, Jean de: 276.
Lacan, Jacques: 9, 217, 218 n., 219-221, 222 n., 223, 224 n., 225-230, 231 n.
Lacoue-Labarthe, Philippe: 78 n., 290, 341 n.
La Fontaine, Jean de: 148.
Lalande, André: 11, 12, 20.
Laplanche, Jean: 204 n.
Launay, Jean: 195 n.
Lebel, Maurice: 131 n.
Lehmann-Hartleben, Karl: 330.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 162.
Le Goff, Jacques: 133 n.
Lenz, Friedrich W.: 239 n.
León de Bizancio: 269.
Lessing, Gotthold E.: 290 n.
Lévy, Patrick: 172 n.
Liddell, Henry George: 161, 166, 192.
Lindon, J.: 23.
Lissarrague, François: 330, 331, 332 n.
Llavador, Yvonne: 314 n.
Longo: 21, 321, 335, 336 n., 337.
Loraux, Nicole: 169 n.
Loreau, Max: 99 n.
Lotringer, Lucienne: 172 n., 177 n.
Luciano de Samosata: 21, 119, 128, 300-302, 313-317, 322, 329.
Ludvikovsky, Jaroslav: 319.
Lyotard, Jean-François: 72, 280 n.

Macherey, Pierre: 293 n.
Macleod, Matthew Donald: 300 n.
Mallarmé, Stéphane: 294.
Mandela, Nelson: 113.
Maquiavelo, Nicolás: 188.
Marco Aurelio: 121, 133, 333.
Marietti, Angèle K.: 117 n.
Marx, Karl: 150, 187.
Mazon, Paul: 329.
Melantio: 157.
Meliso: 119.
Menelao: 76, 77, 223, 295.
Meyer, Michel: 263 n.
Milcíades: 239.
Molière: 276.
Montoneri, Luciano: 58 n.
Mourelatos, Alexander P. D.: 35 n., 37, 39 n., 58-61, 63-66, 68, 69.

Nancy, Jean-Luc: 78 n., 290, 341 n.
Narciso: 332.
Narcy, Michel: 145 n., 199 n.
Nathan, Marcel: 204 n.
Nicágoras: 266.
Nicias: 302.
Nietzsche, Friedrich: 9, 17, 78 n., 79, 90, 98, 111, 116, 117 n., 153, 236, 293, 301, 302, 320, 341-343.
Novalis: 15, 19, 96-98, 341.

O'Brien, Denis: 34, 55.
Offenbach, Jacques: 118.
Olbrechts-Tyteca, Lucie: 114 n., 250 n., 256 n., 261 n., 262 n.
Oliver, James H.: 121 n.
Onians, Richard Broxton: 39 n., 285, 286.

Pacuvio: 305 n.
Pan: 336.
Pandora: 297.
Papanikolaou, Antonios Demetrios: 318 n.

Paris: 74, 75, 119, 222, 223, 295.
Parménides: 19, 22, 27-33, 35-38, 40, 41, 43, 45-51, 55-57, 59, 72, 79-82, 84, 85, 87, 89, 90, 92, 94, 109, 123, 180, 212, 219, 220, 230, 255, 341, 343.
Pasquali, Giorgio: 51 n.
Paulhan, Jean: 261.
Pausanias: 193.
Pegaso: 303.
Peirce, Charles Sanders: 17.
Perelman, Chaïm: 9, 22, 65, 114, 113, 155, 238, 250, 254-262.
Pericles: 12, 112, 189, 191-193, 207, 239.
Pernot, Laurent: 108 n., 320.
Perry, Ben Edwin: 318, 319, 321, 322.
Petronio: 321.
Pilz, Werner: 236 n.
Píndaro: 193, 267, 286, 314.
Pinocho: 317.
Platon: 14, 16, 19, 21, 22, 28, 47, 52, 54, 63, 65, 74, 77, 82, 83, 85-88, 90, 103, 105-108, 111, 124, 130, 132-134, 136, 145, 155, 160, 161 n., 163, 164, 166, 170, 171, 176, 179-181, 183, 185, 187, 193, 194, 209, 220, 221, 227, 235-240, 246, 248, 249, 251-259, 263, 268, 269, 271, 272, 277, 279, 281, 293, 301, 302, 304, 320, 332, 342.
Plotino: 333.
Plutarco: 157, 169, 264, 297.
Poirier, Jean-Louis: 16 n.
Polemón: 278.
Polo: 236, 237, 240, 241, 247.
Ponge, Francis: 127-130, 292.
Pontalis, Jean-Bertrand: 204 n.
Popper, Karl: 18.
Poulain, J.: 18 n.
Préau, André: 13 n.
Press, Gerald A.: 311.
Probo: 311.
Proclo: 51 n., 184.
Pródico: 12, 108, 242, 284.
Prometeo: 134, 136, 137, 297, 300, 302.
Protagoras: 12, 15-19, 23, 81, 83, 86-94, 119, 131, 132, 134, 135, 137, 138-142, 145, 146, 150, 151, 153, 155, 157, 182, 187, 188, 193, 194, 218, 234, 239, 242, 248, 267, 272, 275, 279, 280, 340.
Proust, Marcel: 261.
Pseudo Longino: 318, 319, 337.

Queneau, Raymond: 344 n.
Querefonte: 236.
Quine, Willard Van Orman: 341.
Quintiliano: 9, 21, 121, 155, 239, 255, 259, 263, 271, 275, 276 n., 304, 305, 306 n.

Rancière, Jacques: 313.
Ranke, Leopold von: 312.
Reardon, Bryan P.: 132 n., 133, 233, 276 n., 290, 298, 318-322.
Reverdy, Pierre: 127, 129.
Ricœur, Paul: 262, 263 n., 307, 312, 313.
Rimbaud, Arthur: 227, 228.
Rohde, Edwin: 234, 318, 319 n., 321.
Romano, Francesco: 58 n.
Romilly, Jacqueline de: 13, 309 n.
Ronsard, Pierre de: 118, 282.
Rorty, Richard: 155.
Ross, D.: 287.
Ruiz, Catherine: 334.
Russell, Bertrand: 59.
Russell, Donald Andrew: 233 n., 302.

Saint-John Perse: 126, 127.
Schiappa, Edward: 235-237.
Schmitt, Carl: 195.
Scott, Robert: 161, 166, 192.
Seneca: 175, 337.
Sexto Empírico: 27, 29-32, 43, 49, 57, 68-70, 84, 85, 146, 303-306, 310, 311, 313, 315.
Skinner, Burrhus Frederic: 65.
Sócrates: 11, 14, 16, 23, 51, 80, 86, 91, 92, 105, 109, 139-142, 153, 154, 159, 161, 162, 180-188, 218, 237, 240-249, 258, 261, 263, 272, 301, 30.
Sófocles: 66, 121, 189.

Sofrón: 304.
Solón: 105.
Spengel, Leonhard: 249.
Stemplinger, Eduard: 291.
Stevenson, Charles L.: 65.

Tales: 111, 112, 192.
Taminiaux, Jacques: 87, 88.
Teeteto: 14, 16.
Telémaco: 76, 77, 268.
Temístocles: 239.
Teodoro: 207.
Teomnesto de Náucratis: 269.
Terencio: 305.
Terray, Emmanuel: 309 n.
Tetis: 328.
Timarco: 278.
Tisias: 237, 242.
Todorov, Tzvetan: 228.
Tordesillas, Alonso: 13 n.
Trajano: 270.
Trasímaco: 183, 236, 243.
Trédé, Monique: 285 n.
Tricot, Jules: 144.
Tucídides: 184, 189, 191 n., 193, 309, 314, 315, 318, 342.

Ulises: 19, 34, 35, 37-42, 45, 76, 77, 283, 303, 317.
Ullmann, Stephen: 60.
Untersteiner, Mario: 13, 16.

Valdés, Mario J.: 263 n.
Vergès, Jacques: 113.
Veyne, Paul: 312.
Vidal-Naquet, Pierre: 121.
Vigenère, Blaise de: 332.
Virgilio: 177, 311.

Waelhens, Alphonse de: 299 n., 342 n.
Weber, Max: 195.
White, Hayden: 312, 313, 317.
Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von: 233.
Wismann, Heinz: 149 n., 157 n.
Wittgenstein, Ludwig: 17, 46, 61.

Xenarco: 304.

Zarader, Marlene: 83, 179.
Zenón: 80-82, 119.
Zeus: 76, 123, 131, 135-137, 139, 188, 283, 297, 301.

Esta edición de *El efecto sofístico*, de Barbara Cassin,
se terminó de imprimir en el mes de abril de 2008
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Los sofistas, los "maestros de Grecia" de quienes habla Hegel, son profesionales del lenguaje, maestros en el arte de persuadir a los jueces, de volcar la opinión en una asamblea, de instruir en la democracia. Hacen obra política, cuando la filosofía quiere hacer obra de conocimiento. Platón, que hace del sofista el *alter ego* negativo del filósofo, lo excluye del campo de la verdad. Aristóteles va aún más allá, pues lo desaloja de la dimensión del sentido y, directamente, del número de los seres humanos.

En el fondo de esta confrontación polémica hay dos concepciones del *logos*, opuestas entre sí: por un lado, la ontología, a lo largo de una línea que va de Parménides a Heidegger, y para la cual se trata de decir lo que es; por el otro, la logología, de los sofistas a Lacan, para la cual el ser no es otra cosa que un efecto del decir. En la Atenas de Pericles, la primera sofística desplaza el plano del discurso de lo físico a lo político, y se instala a justo título en esa *polis* que es un producto del arte logológico del consenso. En la Roma imperial, la segunda sofística lleva la retórica hacia la novela y, por lo tanto, hacia un lenguaje productor de mundo, y pasa así de la filosofía a la literatura.

En *El efecto sofístico* Barbara Cassin transforma la percepción tradicional de la Antigüedad y de las relaciones entre ésta y la Modernidad: su propuesta es la de una historia sofística de la filosofía.


ISBN 978-950-557-757-6
9 789505 577576